

المكتبة
الفلسفية

مناهج البحث عند مفكري الإسلام

واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

تأليف
الدكتور على سيامي النشار

Ph. D. Cantab

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية

١٩٦٧



دار المعارف

مناهج البحث عند مفكري الإسلام

واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

تأليف
الدكتور على سامي النشار

Ph. D. Cantab.

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٦٦



دار المعارف

الإهداء

الى والدتي العزيزة

هل سامي النشار

تصدير الطبعة الاولى

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين - شرقيين وأوروبيين - أن المنطق الأرسطاطليسي قول في العالم الإسلامي - حين ترجم وتوالت تراجمه - أحسن مقابلة . فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية - على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها - قانون العقل الذي لا يرد ، والمنهج العلمي الثابت . تعاريفه وحدوده ثابتة ، وأحكامه وقضايه مسلمة ، وأقيسته متبجة لليقين وموصلة إلى العلم من حيث هو . ومن ثمة نشأت تلك الفكرة القائلة : إن المنطق الأرسطاطليسي أميز مثال « للفتنة اليونانية » التي افتن بها المسلمون ، والتي سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة . وبهذا خل الباحثون مشكلة المنهج في العالم الإسلامي . . أن هذا المنهج كان أرسطاطليسيا ، إن في كلياته وإن في تفصيلاته .

وقفت أمام هذه الفكرة - بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسطاطليسي - موقف ، الشك والارتياب : إن هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص ، يتصل بها أوثق اتصال ، وتختلط أبحاثه وتنشأ بك أبحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود ، وقد لفظ الإسلام علوم اليونان الفكرية لفظا قاسيا ، وخارجها أشد عارية . كانت الروح الإسلامية تستمد مقوماتها من بيئة غائفة وجنس مخالف وتصور حضارى جديد ، وتأتى أشد التأنى عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقيا وغيرهما . . فكان من المحتم أن يكون لها منهج في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية ، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسى وجوهرها الوحيد .

بدأت البحث في التراث المنهجي للعالم الإسلامي ، وحاولت الكشف عن نتائج

العقيدة الإسلامية في التوصل إلى المنهج لافي كتب من يدعون «فلاسفة الإسلام»
 وهم دوائر منفصلة متعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام - بل في كتب ممثلي الإسلام
 الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين. وقد توصلت -
 خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحيانا، وخلال كتابات يعوزها التحليل
 والتركيب في الكتب العربية القديمة أحيانا أخرى - إلى إقامة المنهج الإسلامي كمنهج
 علمي ثابت. ولقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوربي فيما بعد..
 اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي في أكمل صورة. هذا علاوة على أبحاث
 أخرى هامة سبق المسلمون الأوربيين المحدثين فيها أيضا سبقا تاما.

وإن هذا البحث الذي أعرضه للقارئ، هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التي
 سادت العالم الإسلامي، والتي أدت إلى الكشف عن هذا المنهج.

وقد كان هذا البحث موضوع رسالتي للحصول على الماجستير في مايو ١٩٤٢.
 وإنني أقدمه للقارئ، كما هو، بدون ما تغيير ولا تبديل.

وإنني لأبث - بمناسبة طبع بحثي هذا - إلى تلك الروح الممتازة الوديدة...
 روح استاذي الجليل معصطفى عبدالرازق.. آيات حبي وولائي، وأذكر مقدار
 تشجيعه لي في كتابة هذا البحث. أما وقد فصل الموت بيني وبينه - وكت أقرب
 تلازمته إلي - فأني سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال التي لم تفرق
 فيها إلا لاما، والتي أمدني فيها بالكثير من علمه ووقته وخلقته.. والتي ارتقي
 كيف يكون «السيد العظيم» في حياتنا الأرضية.

عل سامي النشر

الاسكندرية في

٧ صفر سنة ١٣٦٧ هـ

٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م

تصدير الطبعة الثانية

كانت غايي من كتابة هذا الكتاب أن أقدم نموذج الفكر الاسلامي الأعلى . النموذج الوحيد المعبر عن روح الحضارة الاسلامية ، والمنبعث في تدفق سيال - من روح القرآن وسنة محمد صلى الله عليه وسلم .

حاولت أوروبا - أو العالم الغربي - خلال علمائها ومفكرها أن تفرض علينا « ثقافة » أوروبا « وحضارتها » مدعية أن اسلافنا من قبل فعلوا هذا ، حين أخذوا بفلسفة اليونان وحضارة اليونان . وقالوا إن الحضارة الاسلامية لم تكن سوى صورة مشوهة لحضارة اليونان أو لم تكن غير جسر عبرت عليه هذه الحضارة إلى أوروبا . كانت حضارة الاسلام إذن وفكر الاسلام إذن - في رأى هؤلاء - ذيلا لحضارة اليونان ، وترديداً لها . وقد تابع أوروبا - في العقود الأربعة الأولى من هذا القرن - هذا الجليل المأفون ، ممن دعوا بالمجدين وقاده الفكر ورجال الرأي ..

وكان سلاح هؤلاء جميعا العلمي في سيطرة الفتنة اليونانية ، البحث في المنهج واندفع هؤلاء المستشرقون والمبشرون وأذئابهم يعلنون أن المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية . . المنطق الأرسططاليسي ، وأنه لم يكن لهم نعمة منهج غيره . وقد كان المنطق الأرسططاليسي ، وسهم الحضارة اليونانية ، والفكر اليوناني ، والمعبر النهائي عن جوهرها .

وأنا أعلم أن « روزبة » القديم - عبد الله بن المقفع ، وكان أكبر ضاغن على الاسلام في القديم - قدم أول ما قدم للقضاء على نظام الاسلام

الاجتماعى - كتاب مزدك ، تم كذب باب برزويه ليثبت تناقض الأديان - وبخاصة الاسلام - وعدم يقينها وما يظهر له فيها من تناقض، بينما يؤكد يقينية الفلسفة ووصولها إلى الحق المطلق . ثم قدم أو دفع ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع . يقدم أول ترجمة لعلم ظن أنه الصورة الكبرى لليقين .. قانون بديهي . في نظرية ، في أفق فوق الخطأ ... فاذا أعلن المسلمون أن كتابهم المقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أشار لهم إلى باب برزويه ، الذي يقرر خطأ الكتاب وتناقضه ، وإن طريق الفلسفة هو صورة طريق اليقين ، ثم يدعم كل هذا بصور من المنطق الأرسططاليسى ، البناء المتكامل اليقيني في نظره ...

لقد غرس روزبه الغرس ، وأتى ثمره ، فنشأت مجامع الغنوصية الخطيرة في إثر روزبه ، كما تناول المنطق ، متفلسفة ظهروا في الاسلام ، نوعجوده ، ورفضوه فوق كل يقين ، وحاولوا مزجه بكل علم إسلامي . ولم تكن الجماعة الاسلامية غافلة عن كل هذا . فسرعان ما تناولت هذا المنطق الارسططاليسى بالدراسة والتحجيص فزقت كل ممزق وأنشأت منهجها .

بل كان المنهج قد تكون منذ البدء - مستندا على القرآن والسنة ، معبراً عن روح الاسلام الحقيقي .. إن البعث الحقيقي للروح الاسلامية وللأمة الاسلامية هو العودة الكاملة لهذا المنهج ، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة إلى قانونها

إن خلفاء روزبه كثيرون في عصرنا ، وقد تعددت أشكالهم ، وتنوعت صورهم ، ولكنهم جميعا نسخ مشوهة متنتة لابن المقفع الكريه . ولقد فشل ابن المقفع من قبل ، وهم أيضا فاشلون .

إن الدراسة العلمية التزمية ، وهي التي أقدمها للباحثين كافة في هذا الكتاب ، تثبت بصورة قاطعة أن المسلمين لم يقبلوا هذا المنطق الأرسططاليسى القياسى ، بل هاجموه وتقذروه اشد الهجوم واعتف النقد ، ثم وضعوا منطقاً جديداً أو منجهاً جديداً - هو المنطق أو المنهج الاستقرائى . وكل منهج من هذه المناهج يمر عن روح حضارة خاصة ، ذات ملامح تختلف اشد الاختلاف عن الأخرى .

وقد كتبت الصورة الأولى من هذا الكتاب فى سنين الشباب الباكر ، (١٩٤٠ - ١٩٤٢) ثم نشرته عام ١٩٤٧ - وها أنذا أقدمه فى طبعة ثانية ، لم تتغير فيه الفكرة الأساسية ، ولكن أضيف الى مادته زيادات كثيرة ولكن ما زال الكتاب محتفظاً بطابعه الأساسى الأول .

دكتور عل سامى النشار
استاذ كرسى الفلسفة الاسلامية
بكلية الاداب - جامعة الاسكندرية

الثلاثة

٨ صفر عام ١٣٨٥ هـ

٨ يونية عام ١٩٦٥ م

مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد : فهذه هي مقدمة الطبعة الثالثة لكتابي «مناهج البحث عند مفكرى الاسلام واكتشاف المنهج العلمى الحديث فى العالم الاسلامى» . وقد أضفت على هذه الطبعة بعض الاضافات والزيادات ، ولكن جوهر البحث - كما كتب لأول مرة - يلى كما هو .

لقد كان أكبر عمل قامت به العقلية الإسلامية البحتة هي كشفها للمنهج الاستقرائى التجريبي ، معبراً عن حضارتها متقدما في باطنها ، مثمرا لجرعة دافقة خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ الاسلام .. العصر الذهبي للامع في تاريخ الانسانية جميعا .

ولم أمن أبدا ، ولم أقل - كما ذهب الناقذ الممتاز (محمود أمين العالم) - إلى أن القياس الأرسطاطليسي المعبر عن حضارة اليونان قد أهمل بالكلية . إن القياس - كما نعلم - مرحلة من مراحل التحقيق في المنهج الاستقرائى .. لست خافلا عن هذا ، ولم يضل عنه المسلمون ، بل إنهم صرحوا به تمام التصريح . ولكن ما أؤكد كده هو : أن المسلمين لم يقبلوا أبدا القياس الأرسطاطليسي ، كنموذج وحيد للوصول إلى العلم اليقيني .

أما أننى أهملت النظرة إلى التراث العلمى لمفلسفة الاسلام - كما ين سينا ومدرسته - ونظرت فقط في تراثهم الفلسفى ، وأننى لونغشرت إلى الترائين معا ، لوجدت المنهجين سويا - منهج القياس ومنهج الاستقراء هذا اعتراض على بعيد : إن ابن سينا - في جانبه العلمى العملى - متأثر بمنهج المسلمين العام ، فاذا انتقلنا إلى تراثه الفلسفى ، لوجدناه مقطوع الصلة بالفكر

(ج)

الاسلامى تماما .. إنه يونانى فى جريمه ، عالم لم يعرفه المسلمون ، بل لفظوه
وأنكروه .

وبعد : فاني لأشكر مجود العالم على كتاباته النقدية الرائعة لكتابي ،
وأنى على يقين - بالرغم من اختلافه معى - أنه على رأس جيل من جبابرة
النتقاد فى العالم العربى .

وأسأل الله التوفيق ؟

على سامى النشار

أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب - بجامعة الإسكندرية

المحرم ١٨ / ١٠ / ١٩٦٦

مقدمة عامة

انتقال المنطق الأرسطائي إلى العالم الإسلامي

من المقرر أن تحديد بدء علم المسلمين بذات المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية من الصعوبة بمكان ، بحيث يكتفي الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامي. ومع اختلافهم في تحديد عهد الخليفة العباسي الذي بدأت فيه هذه الترجمة بمنأى الصحيح فإنهم يكادون يجمعون على أن المنطق هو أول ما عرف المبلدون من تراث اليونان الفلسفي. ومع تسليمنا بهذا الفكرة الأخيرة فإننا لا نستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية ومنها المنطق بالذات ، فيما قبل العهد العباسي أي في عصر بني أموية (٤٠ - ١٣٢ هـ - ٦٦١ م) وفي صيغته على الخصوص ، فأكادت تستقر الفتن في البلاد التي كانت تسودها الروح الميلينية ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام بحسب بل العراق وفارس أيضاً - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة ، وساعد عليه عوامل عدة تتصل بطبيعة الإسلام نفسه ، وأهم هذه العوامل هي :

إعلان الإسلام التسوية التامة بين معتنقيه سواء أكانوا عرباً أم صغاباً . وهذا مادحاً الكثيرين من الأمم المغلوبة - وكانوا ذوي حضارة سابقة وعادات مختلفة وعلى علم بعلوم اليونان - إلى اعتناق الإسلام. ولم يكن الإسلام ديناً مطلقاً ، بل سرعان ما انفتح العالم الإسلامي لكل داخل

فيه ، وسرى بعد أحد خلفاء الأمويين - وفي الأمويين روح جاهلية حياء - يضيق صدره حين يسمع أن العدد الأكبر من المحدثين والفقهاء المعاصرين لهم من الموالي ، أي من أصول فارسية .

وقد كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الإسلامي في البلاد المفتوحة . وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم بل إلى منافسة المسلمين في عقائدهم ، وقد اختلفت صيغ الردود بين المسلمين الأوائل من ضرب القحاح ، والمسلمين التالين للصدر الأول وكانوا مهجّنين وذوي عقلية مركبة .

ومن ثم أقبل عدد من هؤلاء المسلمين الآخرين على هذا العلم اليوناني وحاولوا ترجمته - ولو أنهم لم يأخذوا بشيء منه كما سرى ذلك فيما بعد . وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلاسي الأول أن المتكلمين الأول ، أمثال أصحاب أصل بن عطاء (٥١٣٣ - ٧٢٨ م) طالعوا كتب الفلاسفة (١) وعلى أية حال نفى خلال هذا الزواج ، وفي عصر بني أمية ، وصلت فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامي ، وهناك من الدلائل ما يثبت هذا :

(١) ما يذكره ابن كثير من أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأماجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر . لما كان السلف يمتنعون من الخوض فيها (٢) . والمقصود بعلوم الأوائل هنا : العلوم

(١) الفهرستاني : الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠) ج ١ ص ٥٨

(٢) السيوطي : سون المطلق والكلام من في المطلق والكلام ص ١٧

الفلسفة اليونانية .

(ب) ويريد هذا النص توضيحاً لقررة من كتاب الأسفار الأربعة لمصدر
الملايين الشيرازي - قلها عن المطارحات للشهروزي خاصة بمضاد مذاهب
المتكلمين الأول، فهو أنه دأبهم (أى بأيدى المتكلمين الأول) عما قلها جماعة
في عهد بني أمية في كتبهم من كتب (قوم) أساميهم تدبه أسامى الفلاسفة،
لظن القوم أن كل اسم يوناني فهو فيلسوف، ووجدوا فيها كلمات
استحسنوها، وذهبوا إليها وفرعوها وغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض
وم بها فرعون (١) .

(ج) وما ثبت صلة علوم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول احتكاك
المسلمين العلمى واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم
وكنائسهم وتقايبهم لعقائد المسيحيين . وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس
الحزبية الدينية والفكرية ، فكانت كجامع عليية قدوس فيها فلسفة اليونان
وفي مقدمتها منطوق أرسطو ، حتى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى
أى إلى آخر القياسات العملية (٢) وذلك فضلاً عن أثر المنطق والفلسفة الرواقية
في عقائد الكنيسة (٣) . فثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود

(١) الشيرازي : الأسفار الأربعة (طبعة طهران) ص ١٧

(2) max meythoof : Transmission of Greek sciences to Arabic World Islamic Culture (1936)

وأظن الترجمة الرائعة لهذا الكتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة الدكتور
جيد الرحمن بنوى - ص ٣٧ إلى ١٠٠ وأظن على الخصوص ص ١٤ .

Eldmann : History of Philosophy, p. 254 (3)

مخطوطات سوريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين ، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين، كما أن البحث في حياة يوحنا المعمدان يدغم هذه الفكرة .

وهناك دليلان يثبتان أن المسلمين صرفوا المنطق اليوناني عن طريق احتكاكهم بأبناء الكنيسة :

أما أولها : فهو الآثار الزرقاء في قديم المتكلمين الأول لمنطق أرسطو (١) .. وأما ثانيها : فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأوريجانون التي وصلتنا أو التي وصلتنا إلينا أسماءها هي على غرار الكتب المنطقية المسيحية ، أي إنها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجودية (٢) .

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليوناني في صديقي أمية ، ما يذكر من أن خاله يزيد (٩٠ هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يقومون في الاسكندرية بترجمة الأوريجانون من اليونانية إلى العربية (٣) . وإن كان لنا أن نفترض أن هناك شيئاً كثيراً يحيط بشخصية هذا الأمير الأموي الغريب المستعرب بفيلسوف العرب الأول ، فقد ثبت أن عظمى التعليم العلمي والفلسفي في مدينة الاسكندرية كان موجوداً حين دخول العرب وأنها لم يفته يدخولهم ، ولم يعد بعد أبحاث ما حكي ما يعرف بحال بقبول الإسكندرية المزعومة المنخفضة أن مكتبة الاسكندرية أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب .

(١) الباب الثاني - الفصل الثالث - من هذا البحث .

(٢) مساعد . طبقات الأمم (طبعة القاهرة ١٩٠٥) ص ٧٥ - (٣) ابن أبي أصيبعة . هيون الأقباط .

ج ١٣٥ ص ١٣٥ .

(٣) Leclerc : L'histoire de la médecine arabe T. I. p. 68

يمكننا إذا أن نصل من تلك الدلائل السابقة إلى أن المسلمين صرفوا
الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري ، وأبندوا المترجمون في قل كتبها إلى
اللغة العربية . وإذا كان للعباسيين (١٣٣ - ٦٥٦ م = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م)
فضل بعد ذلك فهي أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط جليل ، وكان أول علم اعتنى
به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم ، (١) . وعظم ذلك - إذا ما وصلنا إلى
هذه الترجمة الرسمية - أن مؤرخي الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يذكرون أن أقدم
تراجم الكتب اليونانية ، ترجمة كتب أرسطو ليس المنطقية الثلاثة في صيغة
المنطق - وهي كتاب فاطيغورياس ، وكتاب باري أرميناس ، وكتاب
أناطوليكا الأولى وإيساغوجي لفرفوريوس (٢) . وأن صاحب هذه الترجمة هو
عبد الله بن المقفع (١٣٩ م) كاتب أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨ م =
٧٧٥ - ٧٧٥ م) . وأثبت المأطوف طلبة بول كراوس : أن مترجم هذه الكتب
لم يكن عبد الله بن المقفع ، وإنما ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع ، واستند الباحث في هذا
إلى المخطوط رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف في بيروت : الوهي التي تحوي
هذه الكتب : وقد ذكر في آخرها أنه مترجمها هو محمد بن عبد الله بن المقفع . ثم
أثبت أن هذه الكتب ليست ترجمة لكتب أرسطو ولكن هي تلخيص لشرح
لهذه الكتب (٣) . . وهذا القول يجعلني أشك في نسبة ترجمة هذه الكتب إلى
محمد بن عبد الله بن المقفع ، ويبرر هذا الشك ما نلاحظه فيما كتب عن مؤلفات

(١) ساعد . طبقات الأمم . ص ٨٥

(٢) ساعد . طبقات . ص ٧٥

(٣) المصدر نفسه . نفس الصحيفة . - القفطي . إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبع

ليترج سنة ١٣٢٠ م) ص ٢٢

(٤) Craus : Rivista XLV (1233) p. 1. 20 (٤) وقد ترجمت هذه المقالة

أخيراً في « التراث اليوناني » ترجمة الدكتور بدوي من ١٠١ - ١٢٠

أوسطو التي قلت إلى العالم الإسلامي في العصر العباسي ، فلا نجد فيها مطلقاً
 أية إشارة إلى أن تلخيصاً لشرح من شروح كتب أوسطو قل إلى العربية .
 ولكن نجد القفطي يذكر ترجمة شرح للاسكندر الأفروديسي على قاطيغورياس .
 ويقرر أن لابن المقفع (ولا يعني هنا الأب ولا الابن) مختصراً له . كما يذكر
 القفطي أيضاً أن ابن المقفع اجتبر باري إرميناس (١) . ولإني أرجح أن محمداً
 ابن عبد الله بن المقفع لم يترجم هذه الكتب ولكنه لخصها عن شروح
 ترجمت في عهده أو في عهد أبي أمية من قبل ، ووضعها هو في عبارة سهلة قريبة
 المأخذ . كما يذكر صاحب (٢) ، ثم قلت هذه التراجم ولم يبق إلا المختصر ،
 فنسب بعد طول العهد إلى ابن المقفع على أنه ترجمة لأعلى أنه تلخيص .

أما اللغة التي ترجمت عنها هذه الملخصات ، وهل كانت اليونانية أم الفارسية :
 فيرى كراوس أن النقد الداخل لهذه الكتب يثبت أنها ترجمت عن اليونانية ،
 لأن المترجم استخدم كلمة عين ، ترجمة للكلمة اليونانية « أوسيا » ، بينما كان من
 العجم . إذا ما كانت هذه المترجمات فارسية الأصل . أن يلجأ المترجم إلى كلمة
 « جوهر » الفارسية . ولا يرى نلينو في هذا دليلاً على أن المترجمات لم تكن
 فارسية ، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الأوائل في استخدامهم
 لكلمة عين مكان كلمة جوهر (٣) ، والظاهر أن ابن المقفع الفارسي كان يختار
 العبارات التي تستخدم في لغته الأصلية ، وبخاصة إذا كانت هذه العبارات
 أدق وأضبط .

لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يرق بترجمة هذه الكتب .

(٢) مساعد : طبقات . ص ٧٥

(١) القفطي : إخبار من ٣٥

(٣) Rivista p 120 وكتاب التراث اليوناني السالف الذكر .

ولكن قام بتلخيصها كما قلنا ، وتفيد في التلخيص بالنص الأصلي تفيداً تاماً ، ولم يحاول مطلقاً أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب ، كما هو الشأن عند جميع ملخصي الكتب القديمة في العالم الإسلامي .

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال المحلية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة ، وهما نصرانيان من السوربان ، وكان الأخير معاصراً للأمامون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) على ما يذكر صاحب الفهرست (١) . وقد قام حنين بن إسحق (ولد سنة ١٩٤ هـ = ٨٠٩ م وتوفي سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) ومدرسته - بعد سلم - بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ثم إلى اللغة العربية ، أو من اللغة اليونانية إلى العربية مباشرة .

وأبرز أفراد تلك الأسرة هو اسحق ابن مؤسسا (٩١٠ م) . وكان اسحق نصرانياً كوالده ، ولكنه أسلم على يد المكي (٢) . وترجم اسحق أكثر أجزاء الأورجانون . وقام بترجمة بعض أجزاء الأورجانون أبو بشرمق بن يونس ، وفي أول النسخة المصورة لأناطليقا الثانية الموجودة في مكتبة جامعة القاهرة يذكر أن ناقلاً أبو بشرمق بن يونس القناني إلى العربية بعد نقل اسحق بن حنين للنص اليوناني إلى السورديانية (٣) . كذلك يذكر في أول

(١) ابن النديم . الفهرست (طبعة ليونج سنة ٨٨٢) ص ٢٤٣

(٢) البيهقي . كمة صيوان الحكمة (لاهور سنة ١٢٥١) ص ٥

(٣) مات أبو بشرمق بن يونس بين سنة ٣٢١ هـ وسنة ٣٢٩ - ويذكر ابن أبي

أصيبه أنه توفي ببغداد في ١٩ رمضان سنة ٣٢٨ هـ - ٢٢ يونيو ٩٤٠ م

(٤) منطلق أرسطو . ص ٦ - أناطليقا الثانية . نسخة مصورة . مكتبة جامعة القاهرة

كتاب الشعر أن أبا بشر متى بن يونس نقله من السورانية إلى العربية . ولحق
أثر كبير في دراسة المنطق أيضا ، بحيث يذكر صاعد عن أبي الحسن علي ابن
اسماعيل بن سيده الأعمى ، أنه كان منطقيًا وألف كتابًا مبسوطًا في المنطق
فجيب فيه إلى ملجوب متى بن يونس (١) . ومن بين المترجمين الذين ترجموا
بعض أجزاء الأوجان عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (٢) . ثم أتى بعد هؤلاء
سورياني آخر له أهمية في ترجمة المنطق هو يحيى بن عدي (٣) المتوفى عام
٢٩٤ = ٩٧٥ م وقد سمي المنطق لشهرته في ترجمة المنطق . ولم يكتب يحيى
أصل يحيى بالترجمة بل اختصر بعض الكتب المنطقية . وعلى العموم ترجم المنطق
الأرسطاليني . تراجم عدة ونقل إلى المألف الإسلامي . ووصلت إلينا في
المصور الحديثة ترجمة كاملة للأوجان (٤) .

ولكن هل كان المنطق الأرسطاليني هو الذي وصل إلى العالم
الإسلامي أو بمعنى أدق : هل عرف المسلمون المنطق الرواق ، وهو منطق
محاو Brochard أن ثبت أنه مخالف للمنطق الأرسطاليني تمام المخالفة؟ (٥)

(١) صاعد . مخطوطات . ص ١٩٩

(٢) ابن النديم - فهرست (طبعة ليون) ص ٧٧٤ - القطبي . أخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٨

(٣) ابن النديم - فهرست ص ٢٥٤ - القطبي . أخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٧ ابن أبي

أمية . ميون . ج ١ ص ٧٣٥

La Bibliothèque Nationale Paris, Manuscrit Arabe (٤)
No 2346

(٥) مكتبة جامعة القاهرة . نسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس ٧٣٠٥٦

Brochard : Etudes de philosophie ancienne (٦)
moderne 222.

وهل توصلوا إلى معرفة جميع الشكاك ضد المنطق الأرسطوطاليسى والرواقية من ناحية ومنهجب الشكاك التجريبيين من ناحية أخرى ؟ وهل عرفوا متعلق الشراح متقدميهم ومتأخريهم ؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث اليوناني المنطقي ؟

أما عن المدرسة الرواقية على العموم، فنذكر مؤرخو الفكر الفلسفي الإسلامي شيئا عنها؛ فالنهرستاني يذكر وحكام أهل المظالم وهم خرويسيس وذينون^(١)، ويقول القفطي : « إن في قسمين بن إسحق وأبي نصر الفارابي القرقي الفلسفة إلى سبع فرق : فرقة هي شيعنة كرسيس ، وهم أصحاب المظلة ، يسموا بذلك لأن تعليمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية »^(٢) . كما يذكر في فقرة أخرى أنه « كان في زمن جالينوس قوم ينسبون إلى علم أرسطوطاليس ، وهم المسمون بأصحاب المظلة ، وهم الروحانيون »^(٣) ، كما عرفوا أيضا باسم أصحاب الأسطوانة .

ويشير صاحب الأسفار الأربعة إليهم بقوله إنه « أراد أن يجمع أقوال المشائين وقادة أهل الاشراق من الحكماء الرواقين »^(٤) . ويقسم صاحب جستور العلماء اتباع أفلاطون إلى ثلاثة فرق ، منهم « الرواقيون » وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا في الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته وحاشاياته ، (ص ١٤٤ ج ٢) . ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية - كما

(١) النهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٣٢ .

(٢) القفطي - إخبار - ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٤) الشيرازي - الأسفار الأربعة ص ٧ .

وإينا ، واسماء بعض الرواقين ، إلا أننا لا نجد في قوائم الكتب المترجمة أمه ذكر لكتب زينون أو كريزيب أو غيرهما من الرواقين (١) . ويريد المسألة صعبه أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينا في العالم الحديث ، بل فقدت جميعها . واتف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضة : فبينما Hamelin و Pranti و zeller ينكرون على هذا المنطق كل طرافة - يحاول بروشار أن يثبت طرافة هذا المنطق واستقلاله وسدري في خلال هذا البحث . عناصر رواقية في منطق الشراح والمفصلين ، وفي قد الأصوليين والفقهاء الهدى . لمنطق أرسطو . ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية في التراث المنطقي الإسلامي فينبغي تحديد المصادر التي استمد منها المسلمون هذه العناصر ، وتتلخص هذه المصادر فيما يأتي : أولاً - من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت في العصر الأموي . ثانياً : عن طريق الاحتكاك العلمي والاتصال بالقرص في الأدوية والكنائس ، والرواقية أثر كبير على هذه المدارس . ثالثاً : عن طريق صابئة حوران ، وهي فرقة أفلاطونية ، ودخل فيها أيضاً عناصر رواقية . كما أن الكتابات الهرمسية - وهي في مجموعها أفلاطونية عمدة بمنزلة عقائد الحرميين - تحوي عدداً كبيراً من الآراء الرواقية . رابعاً : عن طريق المتأخرين من شراح الأوريجانون اليونان - وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامي .

(١) تلمست الأبحاث - بعد كتابة هذا البحث - عن الرواقية ، وتحت وجود رسائل رواقية ، كما أت لعصر كتاب الآراء الطبيعية لفيلوخرس يؤكد معرفة المسلمين بكثير من آراء الرواقين . وانتظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام مؤلف هذا الكتاب - الفصل الخامس بالفلسفة اليونانية والإسلام .

وفيهما عناصر رواقية كثيرة - وأم الشراح اليونان الاسكندر الأفروديسي، وجالينوس، ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية (١).
 عامساً : كانت الكنائس الديسانية موطناً للآراء الرواقية ؛ وقد أوتت في التزعة
 الإسمية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلي .

ويذكر الصرب عن جالينوس أنه كتب في نقد أصحاب المظلة ، وأصحاب
 المظلة هم الرأقيون (٢) .

أما عن الشكاك فيعرف المسلمون حججهم ، ولا يخلو كتاب من كتب الكلام؛
 أو الفلسفة من عرض لأرائهم، بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التي
 ذكرت آراءهم . (يعبر الطوسي عن السوفسطائية بالعندية والعنادية، وباللاأدرية
 عن الشكاك) (٣). ولكن هناك مسألة حل جانب كبير من الأهمية : هل نقلت
 كتبهم نفسها إلى العربية أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشر ؟ ليست هناك
 أية إشارة إلى هذا . ويرى أسين بلاسيوس Asin Palacios في بحث
 كتبه عن معنى كلمة « تهافت » أن « كتاب التهافت للغزالي ليس معظه إلا
 ترديداً لكتب سكستوس امبريقوس » (٤) . غير أن البيهقي يشير إلى أن
 التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوي الديلمي الملقب بالطريق يرد فيه
 على أرسطو وأفلاطون . يقول البيهقي : يحيى النحوي الملقب بالطريق يرد

(١) Brochard : Etudes de b. 323

(٢) الفضل . إخبار الحكماء . ص ٤٢٢ الدكتور عثمان أمين : الرواقية ص ٢٨٨ .

(٣) الرازي . محصل . ص ٢ - تعليقات الطوسي .

(٤) Asin Palacios : Sens du mot Tehafot dans les oeuvres
 d'El Ghazali p. 12

فيه على أرسطو وأفلاطون». ويقول البيهقي: «يحيى النحوى الملقب بالطريق
كان يحيى الديلى من قدماء الحكماء، وكان فيلسوفاً نصرانياً. ويحيى النحوى
الطريق هو الذى صنف كتباً رديهاً وفيها على أفلاطون وأرسطو حين تمت
النصارى بقتله. وقال فى شأنه أبو علي: هو يحيى النحوى المعوه على النصارى،
وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمة الله عليه فى تهاافت الفلاسفة
تقرير كلام يحيى النحوى» (١). ويقول الشهرزورى: «يحيى النحوى الديلى وهو
غير يحيى النحوى الاسكندى»، ثم لا يخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما
ذكره البيهقي (٢). ولكن من المحتمل أن يكون يحيى النحوى هذا استمد
نقده من كتاب مكستوس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من المؤكد أن
كثيراً من آراء الشكاك نقلت من طريق ثرالع الأورجانون وخلال كتابات
جالينوس على الخصوص.

ويذكر أيضاً أن جالينوس أنه قد شكك (٣)، كما يقول الشهرزورى
«إنه اشتغل بالشجيرة وحكاية أصحاب التجارب» (٤)، فهل معنى هذا أنه
قل أيضاً الجانب الانعاقى من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامى، وخاصة أن هذا
الآخر كان تجريبياً؟ يحتمل هذا كثيراً.

أما من منطلق الشراح اليونان، متقدميهم ومتأخريهم، فقد وصل إلى العالم
الإسلامى. عرف المسلمون ثيوفرسطس واوديموس، وعرفوا القضاء والأكليسة

(١) البيهقي. تلمة صيوان الحكمة ص ٢٤.

(٢) الشهرزورى، ترجمة الأرواح وروضة الأفراح (نسخة مصورة مكتبة الجامعة)
لوحه ١٨٢ ب

Brehier : Histoire de la Philosophie j T p. (٣)

(٤) الشهرزورى: روضة - لوحه ١٩

الشرطية، وكان أول من أشار إليها. أما عن الشراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة .

أما عن شروح اللاتين للمنطق الأرسططاليسي فلا يذكر مؤرخو الفلسفة الإسلامية شيئاً عن ترجمتها للغة العربية ، غير أننى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين ترجعوا بعض هذه الشروح، وأستند في هذا إلى غطولة نادرة لأسعد بن علي بن عثمان البانيوي^(١) رسالة في المنطق^(٢) ، يقول المؤلف في مقدمة كتابه أنه أراد دراسة العلم اليوناني في مصادره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أو لاتينية حتى وجدها ، ثم أخذ في تعلم اللغتين على يد رجل روى في القسطنطينية حتى أتقنها . ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الإلهية والطبيعية الأرسططاليسية . ولكن لما كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقل وهو المنطق ، اضطر إلى البحث في المنطق أولاً - ثم أراد ترجمته ، وترجم بالفعل إيساغوجي د لفورديوس الصوري د قاتفوريا ، وأكثر د باري أرمنياس .

ولكنه رأى أن يشرح قبل القيام بترجمة الأورجانون ما صعب فهمه من هذه الكتب، وأن يترك شرح الكتب السهلة منها، وأن يختصر ما فصل المؤلف من تلك الكتب السهلة .

ويذكر في قرة أخرى أن كتابه هذا سيقتل على خلاصة آراء تحكما .
اليونان المتأخرين ثم على خلاصة آراء اللاتين - وأنه سيضمن كتابه على

(١) البانيوي ، رسالة في المنطق (نسخة مصورة - مكتبة جامعة القاهرة - ١٩٢٠) .

الفصل الكتاب في سنة ١٩٤٤ هـ وقد أعدته لطيف ، وسأقوم بنشره قريباً مع دراسة مقارنة

بالخصوص الشرح الأنور للحكيم الكامل يونس فوقيوس. ويقتبس المؤلف كثيراً من شرح «توما اقوانس» أى توما الأكويني، ويعرض كثيراً من أقواله.

ولهذا الكتاب صدى قيمة كبيرة -- أولاً : لأنه يثبت معرفة الإسلاميين لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها . ثانياً : توداد هذه القيمة فى أن مؤلف الكتاب نفسه استند فى تأليفه إلى الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة . ثالثاً : أنه يحاول فى كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الأرسطاليسية من عناصر غير أرسطاليسية (١).

وأخيراً يمكننا أن نقول إن المنطق الأرسطاليسى دخل إلى العالم الإسلامى منذ زمن مبكر ، فم توالى تراجمه وتكررت ، وتوصل بجانبه وبمترجماً به أحياناً أبحاث أخرى غير أرسطاليسية أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة . ثم انتقل إلى العالم الإسلامى فى وقت متأخر جداً التراث المنطقى اللاتينى ووقف مفكرى الإسلام أمام التراث الأرسطاليسى مواقف متعارضة : أما الميلينيون الإسلاميون فاقسموا أمامه قسمين : القسم الأول فلاسفة الإسلام ، وهم ليسوا فى الواقع إلا شراحاً للتراث اليونانى وامتداداً للشراح الإسكندرانيين . المتأخرين ، قبلوه كوحدة فكرية كاملة وابتدروا قانون العقل الذى لا يتزعزع . وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطاليسية وبين منطق أرسطو . وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون أو الأتلاطونيون المحدثون . القسم الثانى : فريق من الأصوليين والمتكلمين والمثاقفة المتأخرين مالوا

إلى الرواقية ورفضوا كثير من عناصر منطق أرسطو، وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم، أما المتكلمون والاصوليون الأولون فلم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي على الإطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوهره. ووقف قتها أهل السنة والجماعة من المنطق الأرسططاليسي، بل من المنطق اليوناني على العموم، موقف العداء التامة، واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججاً ابتدعوها، ولكن كان لهم بجانب موقفهم المادم موقف آخر انشاق .

وحارب الصوفية المنطق على العموم، فهاجم السهروردي المنطق الأرسططاليسي أشد هجوم، وقام بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق اليونان .

هذا هو موقف مفكرى الإسلام من المنطق الأرسططاليسي بل ومن المنطق اليوناني على العموم، وهو موضوع بحثنا. ونبدأ في الباب القادم في عرض موقف الشراح معاصرين كانوا أرواقيين منه . ثم تتابع فيما يلي من الأبواب موقف طوائف الإسلام التي ذكرناها آنفاً منه، ثم نين آخر الأمر الدافع الحقيقي الذي دفع بالمسلمين إلى هذا النقد، وأي طائفة من المسلمين يتمثل فيها هذا الدافع.

الباب الأول

المنطق الأرسططاليسى بين أيدي الشراح

والمخلصين الإسلاميين

الفصل الأول

مسائل المنطق العامة

بحث الإسلاميون إذن المنطق الأرسططاليسى منذ وقت مبكر .. ولكنهم لم يحسوه كما تركه مؤلف الأورجانون نفسه ، بل إخلال أبحاث مفسرة له أحيانا ، ومشكلة له تارة ، ومعارضة له طورا ، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الإسلاميين أن يعود إلى التراث المنطق الهلنسى بعد أرسطو جميعه ، لى يتبين مصادر هذا المنطق الإسلامى .. على ما فى هذه الفترة الأخيرة من تاريخ اليونان الفكرى من غيوض ، فقد فقد كثير من كتب هذا العهد الأخير ، وخاصة لدى المدرسة الفلسفية الحقيقية (الرواقية) التى ظهرت بعد أرسطو والى كان لها فى ميدان المنطق ، كما كان لها فى بقية فروع الفلسفة الأخرى ، تفكير خاص يرى بعض المؤرخين أنه يخالف الفكر الأرسططاليسى) بحيث لاندستطيع بحث فلسفة الرواقيين ومنطقهم إلا فى ضوء دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان. وعلى العموم إننا لاندستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين إلى مصدر واحد هو المنطق الأرسططاليسى ، بل دخلت فى هذا المنطق عناصر مغايرة وضمتها

تلامذة أرسطو من بعده، ودخلت فيه عناصر دواقية وأفلاطونية عدة وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من فلاسفة أو مناهج من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكري واحد، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنشائي بتيارات متعددة وأفكار مختلفة.

انقسم الشراح الإسلاميون أمام هذا المنطق إلى فريقين - كما قلنا - فريق مشائي وفريق دواقي.

أما الفريق الأول فلم ير - اللهم إلا ابن رشد وأبو البركات البغدادي في بعض الأحيان - في هذا التراث أى تعارض أو تناقض، واجهوه بالمنهج التوفيقى *La Méthode syncrétiste* - هذا المنهج الذى كان ميزة الإسلاميين في بحوثهم لشمى نواحي المعرفة الإنسانية فجاء مزاجاً غريباً من عناصر شتى، فاعتبروا التراث المنطوق كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب. وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الإسلاميين وصل إليهم أن بعض هذه المباحث ليست للعلم الأول، إلا أنهم حاولوا - في تعسف وتكلف ظاهرين - أن ينسبوا لها إليه، وأن يعللوا هذه النسبة بما ذكره المتأخرون من شراح أرسطو اليونانيين من ناحية، وبما شاء لهم فكرهم أن يتخيلوه من ناحية أخرى، وسنرى هذا بوضوح في مبحث القياسات الشرطية.

أما الفريق الرواقى فأخذ بأداء المدرسة الرواقية المنطقية فلما اختلفت فيه الرواقية مع الأرسططاليسية، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض آراء أرسطو، كما أنه لم ينسبها إلى أصحابها الأصليين، ولم يحاول أن يوفق بينهما وبين الأرسططاليسية نفسها.

كان هناك إذن اتجاهان متعارضان في منطق الشراح أحدهما الآخر إلى أقصى الحدود ، وسنرى هذا في المسائل العامة التي سنعرض لها الآن والتي تكون مقدمات المنطق كعلم .

وأولى المسائل العامة التي دخلت في منطق الشراح الإسلاميين ولم تكن في تراث أرسطو ، واختلف المشاؤون والرواقيون الاسلاميو فيها . هي البحث في طبيعة المنطق : هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة عليها ؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل ، ولكن لاحظ المؤرخون أنه ليس ثمة مكان للمنطق في تقسيمه للعلوم النظرية . ومن هنا استنتجوا أن المنطق عند أرسطو ليس جزءا من الفلسفة ولكن مقدمة قطع لها (١) . أما الرواقية فقد اعتبرت المنطق جزءا من الحكمة ، فالحكمة عندها تنقسم إلى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق ، والجدل هو المنطق . ولم يقف الشراح الاسكندرديون أمام هذين الاتجاهين المختلفين موقف الحيرة والفك ، بل سرعان ما قاموا بالتوفيق بينهما متطابقين في ذلك مع منهجهم التنسيقي ، فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءا منها في الوقت عينه .

ويصور الخوارزمي (٢) (٣٨٧ هـ - ٩٧٧ م) هذا النزاع في كتابه مفاتيح العلوم : « الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا ومعناها عجة الحكمة ، فلما حربت قيل فيلسوف ، ثم اشتقت الفلسفة منه - ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصح ، وتنقسم قسمين أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي .

(١) Hamelin . Le système d'Aristote, p. 36 - 8 .

(٢) « أنى مدین فی معرفة هذا النص إلى المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفی عبد الرزاق وانظر أيضا كتابه المشهور « الشهيد » .

ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين ، ومنهم من جعله جزءاً من
أجزاء العلم النظري ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة ، ومنهم من جعله جزءاً منها
مؤالة لها . (١)

ويذكر هذا النزاع التهانوي في صورة تقرب من الخوارزمي فيقرر أن
الفلاسفة اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا . فن يذكر منهم أنه ليس بعلم
مغبر ليس بحكمة عنده ، إذ الحكمة علم . وأما من قال بأنه علم فإنهم اختلفوا في
أنه من الحكمة أم لا . . . أما من يذكر منهم أنه من الحكمة فقد اختلفوا بينهم بأنه
من الحكمة النظرية جميعاً أم لا ، بل بعضه منها وبعضه من العملية ، إذ الموجود
الذمّي قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بأنه من
الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة أم قسم آخر ، فن
أخذ في تعريفها قيد الأحيان كما في التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة ،
لأن موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات اللاحقة . (٢) . ووجه
الاختلاف بين كلام التهانوي وكلام الخوارزمي أن التهانوي لا يذكر لأرى القائل
بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها في الوقت عينه .

ويورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بمستور العلماء (٣) كلام التهانوي
بنصه ، ثم يردده صاحب كشف الظنون ، ولكن في أسلوب مختلف قليلاً . ويعرض
أسعد بن علي بن هنيان البانيوي في رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضاً
مفصلاً (٤) .

(١) الخوارزمي . مفتاح العلوم « الطبيعة الساقية » ص ٧٩

(٢) التهانوي . حكومات اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٣٨

(٣) دستور العلماء . ج ٣ ص ٣٢٥ - ٣٣٨

(٤) البانيوي . رسالة في المنطق لوحة ٧ إلى ٩

فإذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخي السلم في العالم الاسلامي صوروا المشكلة تصويراً دقيقاً وعرضوا الآراء الثلاثة ، فإنه يتجهتم علينا الآن أن نذكر أثر تلك الآراء في مدرسة الشراح الاسلاميين .

أما عن الشراح المعاصرين أمثال الفارابي (٩٥٠-٩٥٣ م) وابن سينا (٩٢٨-١٠٨٧ م) والساوي وغيرهم - وبخاصة الأولين - فلا نستطيع أن نحدد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق . أما أولهم وهو الفارابي فقد كان شارحاً للفلسفة اليونانية مضطرباً ، وقد شاح القلق الفكري في جميع كتاباته ، فلا فلاطونية - تأثير فيها كبير ، والأرسططاليسية تأثير لا يقل عن الأفلاطونية ، ويحتل كل هذا بالأفلاطونية المحدثه .. ونراه هنا - حتى في أوضح الموضوعات لديه وهو المنطق - مضطرباً قليلاً ، فبينما يعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة في كتابه الجمع بين رأيي الحكميين فيذكر أن موضوعات العلوم وموادها لا تنظر من أن تكون إما إلهية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية ، (١) ثم تردد أيضاً في القول بأن المنطق جزء من الفلسفة في كتابه «تحصيل السعادة» (٢) . نراه يعود في كتاب آخر إلى القول بأن المنطق آلة للفلسفة : «وأقول لما كانت الفلسفة إنما تحصل بمعرفة التميز وكانت جودة التميز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين . فننتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فننتقده ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق . فلا نخطئ فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نخطئ فيه ولا نتخضع . والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق» (٣) .

(١) الفارابي . الجمع بين رأيي الحكميين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ح — ي

(٢) الفارابي . تحصيل السعادة طبع حيدرآباد ص ٢٠ — ٢١

(٣) الفارابي . التلخيص على سبيل الهدى (طبع حيدرآباد) ص ٢١

في هذه الفترة إذن يتجه الفارابي إلى عد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتنصها على التفكير السائب وعلى تجنب التفكير الخاطيء ، وهذا الاتجاه مخالف الاتجاه الأول الذي كان يعتبر المنطق قسما من أقسام الفلسفة .

وكان للفارابي من الأثر العميق في المدرسة الإسلامية الفلسفية من بعده في هذه الناحية الشيء الكثير ، بحيث نرى فكرته المضطربة عن طبيعة المنطق في كتب من جاءوا بعده . فترى اخوان الصفاء - وهم طائفة اسماعيلية غنوصية قائمة ، وقد ظهرت رسائلهم في النصف الثاني من القرن الرابع - يسمعون العلوم الفلسفية على أربعة أنواع : أولها الرياضات والثاني المنطقيات والثالث العلوم الطبيعية والرابع العلوم الآليات (١) ويقولون في مكان آخر إن العلوم الفلسفية أربعة : الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والإلهيات .

ومع عد اخوان الصفاء المنطق جزءاً من الفلسفة ، فإنهم يفردون فصلاً للمنطق عنوانه « فصل في أن المنطق أداة الفيلسوف » (٢) جاء فيه : « وأعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف ، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين ، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات (٣) » .

أما شارح الثاني للتراث اليوناني الفلسفي ابن سينا (وقد كان ابن سينا تلميذ إمتازا لفارابي ، بل إن أفلاطونية الاساذ تسكن أيضا في كتابات التليذ ، ثم تطورها جميعا الأفلاطونية الحديثة . أما في المنطق ، فقد كتب فيه ابن سينا كتاباته الطويلة

(١) اخوان الصفاء . الرسائل (طبع المطبعة الرية بمصر سنة ١٩٧٨ م) ج ١ ص ٢٣

(٢) اخوان الصفاء . الرسائل ج ١ ص ٣٤٢

(٣) ابن سينا : منطق الفرقين : ص ٨

واضطرب فيها كاستاذة (فراه في هذه النقطة التي نحن بصددنا يذكر في إحدى رسائله : « العلم الذي هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط في البحث والروية... » ثم يذكر بعد ذلك أن المنطق من الحكمة . ويذكر في كتاب آخر أن أقسام العلوم النظرية أربعة : « العلم الطبيعي . والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي » (١) ثم يجمع ابن سينا بين الرأيين في الشفاء . فيعتبر المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه (٢) ، وهذا الرأي الأخير يأخذ به الشراح المشاؤون جميعاً .

ولكن من الخطأ القول بأن الفكرة الرواقية أملت أو أنها عرضت فحسب . لدى بعض مؤرخي العلوم كراى من الآراء ، بل إن هناك كتباً منطقية هذه ألقت طبقا للرأى الرواقى في هذه المسألة ، وأستند في هذا إلى قرة لابن خلدون يؤرخ فيها للمنطق لدى المتأخرين ، يقول : « إن المتأخرين لم ينظروا في المنطق على أنه آلة للعلوم ، بل اعتبروه من حيث أنه فن بذاته ، وإن أول من تكلم فيه على هذا النمط هو نطر الدين الرازى (٥٦٠ هـ) ومن بعده أفضل الدين الخوينى . » (٣) اتوفى يوم الأربعاء خامس شهر رمضان سنة ٦٤٦ هـ ، وليس لدينا مع الأسف شيء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقيين لتوضح لنا المسألة توضيحاً أكثر .

وتتصل بهذه المسألة مسألة ثانية على جانب من الخطورة في تاريخ المنطق كله . وهي أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريا بل تعرض لمباحث مادية ،

(١) ابن سينا . رسالة في أقسام العلوم العقلية أرسالة التام - ١٠٠٠ لابن سينا من مجموعة الرسائل . مطبعة كرهستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ

(٢) ابن سينا . الشفاء . (نسخة مصورة . مكتبة الجامعة المصرية ١٩٠٥) لوحة ٤٦ ب

(٣) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٣٤٤

فاعتبر المنطق عنده مصوريا وماديا في وقت واحد. وهذا ما يبرعنه البانيوى بالمنطق المستعمل والمنطق العلم. ولكن الرواقين أجمعوا المنطق إلى صورة بحتة، وتابع كثيرون من الإسلاميين هذا الانحياز الأخير... وهذا ما يردده ابن خلدون في قمرته الهامة في مقدمته، فيقرر أن المتأخرين غيروا إصلاح المنطق وأن من هذا التغيير « تكلمهم في القياس من حيث انتاجه للطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة - أى الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة (١). وروى هذا في شروح إيساغوجي جميعها وفي حاشية المطالع على الحيمى (٢). بل إن الساوى يذكر في كتابه - مع تأثره الشديد بابن سينا - أنه سيقصر فقط على عرض طريق اكتساب التصور والتصديق الحقيقيين وهما الحد والبرهان، وأنه لن يبحث في الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض (٣).

المسألة الثالثة: وتتصل بصورية المنطق ومادته مسألة عتريات الأورجانون وأقسامه، فقد كان الأورجانون يعمل عند أرسطو المقولات والعبارات والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والسفسطة. ولكن شراح أرسطو اليونانيين أضافوا إليها الشعر والخطابة. ووضع المتأخرون من الشراح الإسكندريين إيساغوجى مقدمة لهذه الكتب، وقابهم الشراح المشائون الإسلاميون. غير أن المتأخرين من المناطق أو الشراح الرواقين لم يأخذوا بهذا الرأى، بل كان لهم رأى يخالف الاثنين ويتفق مع نظرهم

(١) ابن خلدون - مقدمة ... ص ٣٤٤

(٢) حاشية المطالع على الحيمى (طبعة القاهرة ١٣١٨ هـ) لا يبحث إلا في التصوف التصديق.

(٣) الساوى - البصائر التصفية : ص ٣

العامة عن المنطق - أنه المنهج الصوري البحث، فحفظوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وهي التي تبحث في مادة المنطق . ويبدو الأثر الرواقى هنا واضحا تمام الوضوح .

للسألة الأخيرة العامة التي ينبغي بحثها هي : تقسيم المواد المنطقية نفسها في كتب الشراح الإسلاميين . فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق . والطريق الذي تتوصل به إلى التصور هو الحد، وإلى التصديق هو القياس ، والمنطق هو هذان المبحثان . وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب ، يقول (١) St. Thomas :

“ Apud Arabes prima operation intellectus vocatur imaginatione secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis commentatoris , in III de Anima : de Ver. 9. 14 a.

وأي ، أن العملية العقلية الأولى عند العرب هي التصور ، بينما العملية الثانية هي التصديق ، ويعرف هذا تماما من كلمات الشارح على الكتاب الثالث للنفس . وهذا الشارح هو ابن رشد ويقول Albertle Grand :

“ Averroes , in commentario libri de Anima tangit intellectum qui est ut fides, et intellectum qui est ut formatio” Sum de Creai, II, 9. 54 a. I 9. 2 Obj 6.

وأي أن ابن رشد في شرحه على كتاب النفس يبحث في العملية العقلية التي هي التصديق - والعملية العقلية التي هي التصور .

إنتمثل إذن تقسيم المنطق إلى تصورات وتصديقات إلى اللاتين عن طريق مفكرى الإسلام، وكان له أثر كبير في دراساتهم للمنطق. ولكن لا ينبغي أن هذا

(1) Chenu : Revue des sciences philosophiques et théologiques (1938) XXVII. p. 6 - 68.

الآن بقدر ماتنينا مشكلة من أدق المشاكل ، وهي تحديد المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم . اختلف باحثو المنطق الإسلامى فى هذه المسألة اختلافا كبيرا ، ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة . غير أن رأى أساتدنا هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر ، وأن الإسلاميين استمدوا هذا التقسيم عن الرواقية (١) .

وهذه الفكرة متقوضة من أساسها لسببين : أولهما أن المنطق الراقى منطق حسى لا يعترف إلا بوجود الأشخاص . وهذا هو الاتجاه الإسمى عند الرواقية . ويشكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل . والحد عند الرواقية هو تعدد الصفات الخاصة لكل موجود فقط (٢) ، وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهما المشاؤون الإسلاميون . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى . وهذا ما يحسم البحث فى المسألة نهائيا . إتنا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو ، فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله : إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، (٣) وهذا ما يجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسطائى بحت .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الرواقين أنفسهم قبلوا فكرة التقسيم إلى تصور وتصديق ، ولكنهم لم يقولوا جوهر هذا التقسيم بل صوره . كما قلنا . فى صورة منهجهم الإسمى . وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة أخرى : هل عرف الشراح الإسلاميون منهج الرواقين فى التصور ؟ أما عن الشراح المشائين

Brochard : Etudes de phil. anc. et mod. p. 221 (١)
Aristote : De l'ame (traduction Par Tricot, Paris 1936) (٢)
L. I. p. 124.

الإسلاميين ، فلا نجد خلال أبحاثهم أثراً للرواقية في هذه الناحية ، ولكن يتبين لنا خلال أبحاث المتكلمين والأصوليين الذين بحثوا في المنطق الأرسططاليسي بعض العناصر الرواقية . ومع أن كتب فخر الدين الرازي المنطقية لم تصل إلينا إلا أننا نستطيع أن نرجع - طبقاً لفقرة ابن خلدون السالفة الذكر وبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا في كتبه الكلامية (١) - وجود جانب كبير من الآراء الرواقية في منطقته .

وسنبحث في الفصلين القادمين موقف الإسلاميين من مباحث التصور والتصديق عند اليونان — أرسطو ومن بعده — وما أضاف الإسلاميون من أبحاث . ولكن ليس معنى هذا أننا سنقوم بعرض كامل مفصل للمنطق الأرسططاليسي في مدرسة الشراح الإسلاميين ، بل سنعالج فقط قطاعاً ضامناً في تاريخ المنطق عندهم .

(١) فخر الدين الرازي « المباحث الصغرى » (طبعة حيدر آباد) ج ١ ص ٤٩ .

الفصل الثاني

مبحث التصورات

منطق الشراح ينقسم - كما قلنا إلى قسمين : التصور والتصديق .

وبواسطة التعريف تتوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس تتوصل إلى التصديق ، ويرى ابن سينا أن التصور هو العلم الأول ، ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه ، ويعطى مثالا هو تصورنا ماهية الإنسان . وهنا فهم كامل اطيبة مبحث التصورات عند أرسطو ، فالصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل نصل اليه بالتعريف أى نصل به إلى الماهية (١) . فأم مباحث التصورات إذن هو التعريف بالحد ، كما أن أم مباحث التصديقات هو القياس وسنبحث في هذا الفصل مبحث التصورات ... ومبحث التصورات يشمل أقساما ثلاثة : أولا- البحث في الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني . وثانيا البحث في المعنى في ذاته . فإذا ما نكون لدينا هذان القسمان - البحث في اللفظ والبحث في المعنى - تكامل لنا عنصر الحد ، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من التصورات ، وننحن في بحثنا لهذه الأقسام ، سنحاول على الخصوص توضيح المسائل الآتية :

أولا- العناصر التى أضافها الشراح الإسلاميون . فقد أضاف الإسلاميون بعض الأبحاث وعامة اللغوية منها ، والتي لا نجد لها شيئا لا في منطق أرسطو ولا في منطق الشراح اليونانيين .

ثانيا - سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التى دخلت في منطق الشراح :

(١) ابن سينا ، البجاء ص ٣ وأظن الظاهر : للمنطق الصورى ص ٨٠

الإسلاميين والتي تكون - هي والعناصر الخاصة والأرسطائية - منطقتهم
ثالثاً سنحاول أن نبين أثر بعض مباحث التصورات في مباحث الفقه والأصول ،
ولا تظهر هذه المسائل بوضوح بقدر ما تظهر في أول أقسام التصورات وهي
مباحث الألفاظ .

وسنعرض الآن لمباحث التصورات على التوالي موضحين تلك العناصر التي
ذكرناها على الخصوص ، وأول مباحثها كما قلنا هو مبحث الألفاظ .

مباحث الألفاظ: وجاءت صلة تلك المباحث بالمنطق على العموم وبالتصورات
على الخصوص من أن التصور - كما يعرفه المناطقة - هو إدراك المفرد ، والمفرد
ليس إلا لفظاً . وتحت تأثير هذا أخذ الإسلاميون يتداولون الألفاظ دراسة
واسعة لم يبحثوا من قبل صاحب الأورجانون ، معللين هذا بأنهم لن يبحثوا في
اللفظ في ذاته بل في اللفظ من حيث صلته بالمعاني . وهذه فكرة تعود فريق
الشراح الإسلاميين جميعهم فنجدها عند ابن سينا والغزالي كما نجدها عند المتأخرين ،
ولم يشذ عن ذلك سوى أبي البركات البغدادي ؛ فقد تنبه أبو البركات إلى أن هذه
الابحاث غريبة عن منطق أرسطو ، فأفكر أن يكون موضوع المنطق هو
والألفاظ من حيث تدل على المعاني لأن هذا هو علم اللغات ، (١)

أما صلة المنطق باللغة فهي صلة عرضية كدخول اللغة في سائر العلوم
والصناعات ، ويشبه هذا القول بأن الكتابة من المنطق لأن المنطق يكتب في
الكتب . ومع أن أبا البركات لا يوافق على اعتبار مباحث الألفاظ من المنطق
إلا أنه يسير على نسق المفاهيم الإسلاميين فيبحثها أيضاً في كتابه ، ويبدأ هذه

(١) أبو البركات البغدادي . المعبر (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) ص ١٠٦

الأبحاث اللفظية - كما تبدأ كتب المنطق الأخرى - بالبحث المشهور : دلالة الألفاظ على المعاني .

والبحث في الألفاظ عند المسلمين ينظر إليه من خمسة أوجه :

أولا - من ناحية دلالة اللفظ على المعنى .

ثانيا - من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصرصة .

ثالثا - النظر في اللفظ من حيث الإفراد والتركيب .

رابعا - النظر في اللفظ نفسه .

خامسا - نسبة الألفاظ إلى المعاني .

أولا - دلالة الألفاظ على المساق : يضع الشراح الإسلاميون - رواقين كانوا أو مشائين ، متقدمين كانوا أو متأخرين - هذا التقسيم في مقدمة أبحاثهم ، ماعدا بعض المناطق القلائل أمثال أبي الصلت الداني في كتابه تقويم الذهن (١) ، فإنه لم يبحث في دلالة الألفاظ على المعاني . ويتكون هذا البحث في إيجاز عما يأتي : دلالة اللفظ على المعنى ينظر إليها من ثلاثة أوجه ... ١ - دلالة المطابقة ، وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف . ٢ - دلالة التضمن ، وهي دلالة على جزء من أجزاء المعنى التضمن له ، كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار أو السقف . ٣ - دلالة الالتزام ، وهي استنباع أمر يكون ملازما للمعنى ولكن خارجا في الوقت عينه عن ذاته - كدلالة السقف

(١) أبو الصلت الداني . تقويم الذهن (طبعة مطبعة سنة ١٩١٥) لم يذكر الداني في صكاته مباحث الألفاظ ومباحث الجزئي والكل والثنائي والقرضي - ولم يتكلم في قوانين الحد.

على الجدار والمخوق على الخالق. ويسمى السهروردي دلالة المطابقة بدلالة القصد والتضمن بالحيلة، والالتزام بالتطفل .

توسع الشراح الاسلاميون وخاصة المتأخرون منهم في هذه الأبحاث وبنوا عليها تفريعات لغوية كثيرة. ولكن ماهو المصدر الذي استمدته الاسلاميون هذا التقسيم ؟

إن من الثابت أن هذا التقسيم لم يعرفه المنطق الأرسطعالي على هذه الصورة كما لم يصرفه متعلق الشراح اليونانيين . أمانا إذن احتمالات ثلاثة : أولها أن الإسلاميين ابتدعوا - تحت تأثيرات لغوية - هذا التقسيم . ثانيا أنها أنهم استمدوا هذا البحث من الرواقية ، خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة « الدلالة » والمحلول ، فن المحتمل أن تكون فكرة الدلالة عند الإسلاميين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث ، وإن كنا لانستطيع أن نهزم بالمسألة إلى أى درجة من درجات اليقين . ثالثها ، وهو أرجح الاحتمالات : أن الإسلاميين استمدوا أو عرفوا هذه الفكرة - أى فكرة الدلالات - من الرواقية ، مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم. ويثبت هذا أن بعض المناطقة يبحثون في بيان معنى الدلالة عند المناطقة وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم : فالدلالة عند المناطقة وكون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر ، وتقسيم هذه الدلالة المنطقية إلى الدلالة على المعنى الحقيقي (مطابقة) والدلالة على جزء المعنى (تضمن) والدلالة على لازم المعنى (التزام) . ويضع النحاة تعريفاً آخر للدلالات يخالف التعريف المنطقي ، فيعرفون الدلالة بأنها « فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه ، فإن كان المعنى موضوعاً فقط فهو مطابقة ، وإن كان موضوعاً لجزئه فهو تضمن ، وإن كان عارداً عنه فهو التزام . ومن الممتع

عند أهل العربية اتحاد هذه الدلالات في استعمال واحد كما هو الحال عند المناطقة (١).

يتبين لنا من هذا أن المسألة بحث من وجهتين مختلفتين، وأنه كان الإسلاميين تفكير خاص فيها. كما أنه من المرجح كما قلت من قبل أن تكون فكرة الدلالة المنطقية قد دخلت إلى الشراح الإسلاميين من المنطق الرواق.

أما القسمة الثانية من مباحث الألفاظ فهي «قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه»، أي أقسامه إلى جزئى وكلى: فالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع الشبهة فيه، والكلى ما لا يمنع تصوره من وقوع الشبهة فيه. أثر هذا البحث على متأخرى الأصوليين في كتاباتهم عن الخاص والعام ... نجد هذا بوضوح لدى الأمدى (٢) وهو أصولى متكلم، كما نراه لدى ابن الحاجب (٣)، وصاحب «مسلّم الثبوت» (٤)، والزرركشى (٥).

وتقسيم اللفظ إلى جزئى وكلى تقسيم أرسططاليسى بحث (٦) وقد تابع الشراح المشاؤون هذا التقسيم، وإن كان بعض الأصوليين يشيرون فيه بعض المشاكل اللغوية التي لم يبحثها أرسطو، ومن أهم هذه المشاكل: اتصال الألف واللام بالاسم المفرد، هل يجعله يفيد الاستغراق والعموم؟ فإذا ما قلنا الإنسان غير

(١) محب الدين عبد الشكور. شرح سلم بحر العلوم (طبع على يدون تاريخ) ص ٤٧

(٢) الأمدى. الإحكام في أصول الأحكام ج ٧ ص ٩٢

(٣) ابن الحاجب. مختصر اللغوى (طبعة القاهرة يدون تاريخ) ص ١٠٤

(٤) البهارى. مسلم الثبوت «طبعة القاهرة يدون تاريخ» ص ١٩٤

(٥) الزركشى. البحر المحيط «مخطوط» الجزء الأول - مبحث الخاص والعام.

(٦) Hamelin: Le système D' Aristote P. 129

من الحيوان والرجل غير من المرأة، هل نعتبر أن هذه الأسماء لاقتضى الاستغراق بمجرد أنها مفردة، ولكن توصلنا إلى عموميتها لوجود قرينة تثبت هذا العموم وهي تفصيل الإنسانية عن الحيوانية والذكورة على الأنوثة؛ اتفق الأصوليون على هذا، بينما يرى المناطقة أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجرد ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه. وعلة الاختلاف - وهي مسألة على جانب من الدقة - أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد، أى الإنسان أو الرجل، لا يقتضى الاستغراق لأنه موضوع بإزاء الموجودات الشخصية، فهو صورة منها، فهو إذن جزئى ما لم توجد صفة أو قرينة ترفع به إلى مقام العموم. أما المناطقة فيقروون أن الإنسان مثال مجرد للإنسان الجزئى أو مجموعة الصفات التى تطلق على الإنسان، فهو إذن كلى بذاته (١).

أما القسمة الثالثة للالفاظ : فهي تقسيم اللفظ من حيث الإفراد والتركيب، فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب : فالمفرد هو ما يدل جزؤه على جزء معناه ، والمركب ما لا يدل جزؤه على جزء معناه (٢) . استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو (٣) ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الأرسططاليسية ، بل اعتبر المتأخرون من الشراح القسمة ثلاثية لا ثنائية - مفرد ومركب ومؤلف . والفرق بين المركب والمؤلف أن المركب هو ما يدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه ، والمؤلف هو ما يدل جزؤه على جزء معناه . ثم ينقسم المركب إلى المركب الإضافى كغلام زيد ، والمركب التقييدى كحيوان ناطق ، والمركب الاسنادى

(١) التزائى . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ هـ) ص ١٥

(٢) شرح سلم . بحر العلوم . ص ٤٣

(٣) Aristote : Herm, 16a, 17 - 16b 21

كريد قائم . . . وتحت المفرد الاسم والفعل والحرف (١). لاشك أن هذه أبحاث لغوية بجملة استند الإسلاميون في بعضها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، وانتج لنا هذا تفكيراً منطقياً لغوياً دقيقاً .

إما القسمة الرابعة للألفاظ فهي اللفظ في نفسه ، وهي تتصل بالقسمة الثالثة تمام الاتصال ، وقد ذكرناها آنفاً ، وهي انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف . وقد اهتم ابن سينا ذكر هذا التقسيم في باب التصورات في الشفاء . ومنطلق المشرقين ، ولكنه الحق في الكتاب الأول بمباحث العبادة ، أما في النجاة فقد الحق بمباحث التصورات (٢) . والسبب الذي دعا ابن سينا إلى بحثه في باب التصانيف أن القضية عند أرسطو لا تتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة : الاسم والفعل والحرف ، أو على حد تعبير المناطق : من اسم وكلمة وأداة . أما أغلب المناطق المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم في باب التصورات (٣) ، ولكن لا يختلف بحثهم للموضوع عن بحث ابن سينا ، وإن كان ابن سينا نفسه لا يتوقف عند التقسيم الارسطي ليمس ، بل يحاول أن يقارن مقاربة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النجاة للجملة .

أما موجز تقسيم اللفظ في نفسه فهو أن الاسم ولفظة دالة بتواطؤ ، مجردة عن الزمان ، وليس واحد من أجزائها دالة على الإفراد (٤) ، أي أن الاسم لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة ، كما أن أي جزء من أجزائه لا يدل على شيء على الإطلاق ، ففي قولنا : الإنسان ، لا يوجد جزء من أجزائه يراد

(١) حاشية الباجوري على السلم : ص ٣٣ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، القاهرة ، ١٠٠٠ ، ص ١٦ .

(٣) شرح مطالع الأنوار ص ٣٧ .

(٤) ابن سينا : الشفاء — نسخة ممدودة ، جامعة القاهرة : (ترجمة ١٣٨٨) .

به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا بـ «إنسان» . أما الكلمة فهي لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى . ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المناطقة والفعل عند النحاة ، ويقرر أنه ليس من المعنى أن يكون كل فعل عند النحاة كلمة عند المناطقة ، لأن المضارع غير الغائب - أى المتكلم والمخاطب - فعل عند النحاة ولا يعتبر كلمة عند المناطقة ، لأن المضارع غير الغائب مركب ، والمركب غير كلمة (١) .

وينقسم كل من الاسم والكلمة إلى : (١) محصل وغير محصل (٢) وإلى ما هو قائم وما هو مصرف . ويلاحظ ابن سينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المختصة أى المعدولة ، وإنما تعرف فقط فى اليونانية والفارسية . ولذلك لا نجد أمثال هذه الكلمات إلا فيما نقل عن اليونان من فلسفة وغيرها (٢) . ويردد هذا أيضا أبو الصلت الدائى : « أما غير المحصل من الإسم والكلمة فغير موجود فى لساننا هذا إلا مبتدأ مؤلدا ، ومعناه العام رفع الشيء من أمر موجود كما تقول فى السماء لا خفيفة ولا ثقيلة » (٣) . كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليس لها نظير فى العربية ، بل إن العرب يستعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال ، فثلا إذا قلنا « زيد يمضى » فنحن نقصد أنه يمضى فى الحال . وأحيانا يستعير العرب الزمن الحاضر الزمن الماضى فيقولون : زيد صبح - أى أناه البره فى الحال . أما المصرفة فهي ما تدل على أحد الزمانين اللذين يتوسطهما الحاضر - أى الماضى والمستقبل (٤) .

(١) المصدر نفسه ، لوحة ٣٩ أ وب

(٢) أبو الصلت الدائى ، تقويم القمن ص ١٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ .

(٤) ابن سينا : الففاء لوحة ٣٩ ب والساوى : البصائر ص ٤٦ .

نرى من هذا أن الشراح الإسلاميين يحاولون أن يدخلوا بتلك التقاسيم
الارسططاليمية في صميم المسائل اللغوية ، ودعا استناد هذه الأبحاث إلى اللغة
اليونانية أن قام من علماء أهل السنة من نادى بأن المنطق اليوناني يستند إلى
خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها ، ومن ثمة فلاحاجة المسلمين به لأن تراكيب
العربية تخالف تراكيب اليونانية . وهذا الإعتراض وجيه إلى حد كبير يدل
على حق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليوناني من صلة .

التقسيم الخامس : في نسبة الالفاظ إلى المعاني - وهذا التقسيم أثر
وآثر بالبداسات اللغوية العربية مع أنه في جوهره أرسططاليمى ، فالالفاظ
تقسم من حيث نسبتها إلى المعاني إلى المتواطىء والمشارك والترادف والمترادف .
وقد توسع الإسلاميون في هذا البحث ، لكن لا في جوهره ، بل في ابتداع
أقسام جديدة يمكن دحها ببساطة إلى الأقسام الرئيسية التي وضعها أرسطو . هذا
مع ناحية ، ومن ناحية أخرى إن لهذا البحث صلة كبيرة بالأبحاث الأصولية ،
فالاصوليون كتبوا أبحاثا طويلة في الترادف والإشتراك ، ففريق منهم أنكر
وجود الترادف في اللغة العربية وأخذ يذكر اشتقاقات مختلفة للالفاظ
المترادفة^(١) . ولا يوافق فخر الدين الرازى على هذا ويقرر أن حمل الإشتقاقين
هذا ليس إلا تصفا لا يقبله عقل ولا قل ، ثم يأخذ في شرح المدعى إلى الترادف
وهي أولا : تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله ، وهو ما يسميه
النحاة وأهل اللغة بالافتتان ، أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع ، وقد
يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة . ثانيا : تسهيل تأدية المقصود بأحدى
المبارتين عند تساوى الأخرى .

(١) فخر الدين الرازى : المحصول ، مغلوطة لم تنفس ، الساب الرابع في أحكام
الترادف والتوكيد .

أما جميع الذين أنكروا الترادف فحجتان : الأولى أنه يؤدي إلى الاختلاف في الفهم ، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظاً ويعلم الآخر لفظاً آخر ، ومسح تأدية اللفظين لمعنى واحد فلا يعلم كل واحد منهما أن لفظ الآخر يدل عليه .. وحيث يتعذر التفاهم بينها . الحجة الثانية : إن الاسم المترادف يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل . وأنكر الحكيم الترمذى - وهو صوفي ممتاز - الترادف في كتاب له على جانب من الأهمية هو : الفروق ومنع الترادف (١) .

حل بعض المتكلمين المسألة حلاً وسطاً : فالألفاظ المترادفة هي الألفاظ يشرح بعضها بعضاً ، الجلى منها يشرح الخفى .. فهي ليست إلا نوعاً من الحد ، لأن الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه تنبيهاً للسائل (٢) .

وتعرض اللفظ المشترك أيضاً لما تعرض له اللفظ المترادف : هل يميزه أم لا يميزه ، هل تتوصل به إلى المقصود أم لا تتوصل ، هل كلمة وقروء مشتركة بين الحيض والطمهر ، أم إنها لواحد منها فقط ؟ تختلف الأصوليون في هذا اختلافاً شديداً (٣) .

يمكننا أن نقرر إذن : أن مسألة المترادف والمشتراك كانت على جانب

(١) هذا الكتاب مصور في دار الكتب — ومحاول الترمذى في هذا الكتاب لأن يثبت أنه ليس في العربية مترادفات . وأدى هذا الرأي إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذى والأحناف لأنه إذا كان الأحناف يرون مثلاً أن قول ، اقتبيل ، في مدخل الصلاة يميز المصلى لأن « أبل » تؤدي معنى « أكبر » فإن الترمذى لا يرى هنا بل يقرر « وجود اختلاف المعنى بين اللفظين » .

(٢) الرازى : المحصول ، الباب الرابع .

(٣) قس المصدر : الباب الخامس في الاشتراك .

كبير من الأهمية لدى علماء الأصول . وبما لا شك فيه أن الأصوليين
الأرسطاليين - أى الذين كتبوا مقدمات كلامية في أول أبحاثهم - تأثروا
بالمطلق الأرسطالي . ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريباً عن
المسلمين ، إنما لانستطيع أن نذكر وجود أسماء مترادفة ومشتركة ومتزايلة في
لغة من اللغات ، ولكن الأصوليين الأرسطاليين اكتسبوا من أرسطو
استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاهها منطقياً .

هذه هي نماذج مباحث الألفاظ في منطق الشراح الإسلاميين . وقد تبين
ما قلناه من أن هؤلاء الشراح لم يقفوا عند حد العناصر الأرسطالية ،
بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم وأبحاثاً أخرى وواقية ، ومزجوا هذين
العنصرين بالعنصر الأرسطالي ، ويكون هذا المزيج دائماً منطق الشراح
الإسلاميين .

مبحث المعنى في ذاته : وهو يتصل بالبحث السابق ، بمبحث المعاني ، لأن
اللفظ كما قلنا لا يشتغل به المنطق إلا من حيث صلته بالمعنى ، فالمعنى - من حيث
هو ثابت في نفسه - هو الغاية من البحث في اللفظ ، مع العلم بأن المعنى تدل عليه
الألفاظ ، إذ من البديهي أننا لانستطيع تعريف المعنى بدون اللفظ . وقد خلا
هذا البحث عند الشراح الإسلاميين من الأبحاث اللغوية ، لأن طبيعته نفسها
تستلزم هذا الخلو ، إذ هو بحث في المعنى في ذاته . ودخلت في هذا البحث - كما هو
مقرر - عناصر غير أرسطالية ، وسنحدد مكان تلك العناصر في ثنايا مناقشتنا
لهذه المباحث .

نسبة المعاني إلى مداركتها : وأول ما تلقاه من تلك المباحث هو نسبة المعاني
إلى مداركتها ، أو بمعنى أدق ، كيفية الحصول على تلك المعاني . إننا نتوصل إلى

تلك المعاني عن طريقين : طريق الإحساس وطريق الاستدلال العقلي^(١) . وليس هذا البحث في الواقع منطقياً في ذاته . بل هو يتصل بنظرية المعرفة . ويعالجه الإسلاميون علاجاً ميتافيزيقياً بحيث يعمل بالأفلاطون من ناحية ، وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى . وليس يهتسب هنا عرض تلك المباحث الميتافيزيقية وبجملتها ولكن أحب أن أشير إلى أنه يتصل بتقسيم الموجودات إلى محسوسة ومعتولة تقسم آخر يشترك فيه أيضاً المنطق والميتافيزيقا ، وهو تقسيم الموجودات إلى شخصية معينة . . أى الموجودات الجزئية ، وإلى أمور عامة . . أى الكليات . أما الأولى فتتوصل إليها بالإحساس ، ومن أمثلتها زيد وعمر وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا النجم وهذا السواد وهذه الإرادة ، لأن الشخصيات والتعين يطرأ على الأراض والجواهر ، ويختلف عين كل واحد من هذه الأعيان عن عين الآخر . ولكن ليس معنى تلكها أنها لا تشابه من وجوه ، بل هي في الواقع تتشابه ، فالفرس والإنسان يتشابهان في الحيوانية ، وهذه الأمور المتشابهة هي الأمور الكلية العامة . ثم قد يشابه بعض الأفراد المتشابهة في تلك الأمور الكلية العامة في أمور أخرى عاصمة بها كتشابه زيد وعمر وغيرهما في البياض أو زرقة العينين . ومن هنا انقسمت المبادئ أو الصفات إلى ذاتية مقومة وإلى عرضية . والعرضي ينقسم إلى عرضي مفارق وعرضي غير مفارق أى لازم . وقسمة هذا العرضي إلى مفارق ولازم لم يذكرها أرسطو ، ولكن استعملها الإسلاميون من إيساغوجي . وينقسم الذاتى المقوم إلى : ما لا يوجد شيء أهم منه ، وهو الكلى الذى تندرج تحته كليات أخص منه ، ويسمى هذا بالجنس ، ويعرفونه بأنه المقول في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة . وإلى ما يوجد شيء أهم

منه وهو الكلى الذى يندرج تحت كلى أعم منه، ويسمى هذا بالنوع ، يعرفونه بأنه المقول فى جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالعدد . وإلى ما يكون عاصا لأفراد حقيقة واحدة، ويسمى هذا بالفصل، ويعرفونه بأنه المقول فى جواب أى شىء هو جوهره، وينطبق على أفراد حقيقة واحدة.

وينقسم العرض إلى: ما يعمه وغيره وهو العرض العام ، وهى إلى ما يختص به ولا يوجد لغيره وهو الخاصة.

لدينا إذن خمسة أقسام كما هو مقرر ومعلوم فى كتب المنطق، ثلاثة ذاتية وأثنان عرضيان ، هى النوع والجنس والفصل والعرض العام والخاصة ، وتقسم الأنواع والأجناس إلى عليا ووسطى وسفلى ، وتعرف الأقسام الخمسة الماضية بالكليات الخمس وهى جوهر إيساغوجى. وقد عرف الإسلاميون إيساغوجى معرفة تامة وترجم إلى العربية مرات عدة وشرحه كثيرون من الإسلاميين ، بل وصف تحت اسم إيساغوجى متن الأبهري المشهور (٦٦٣هـ - ١١٦٤م) وهو عرض عام للمنطق لا مقدمة فورد فوردوس فحسب . وكتب عليه الإسلاميون شروحا طويلة بهذه الشروح ميراث ضخم يحتاج إلى دراسة خاصة.

ولكن الإسلاميين لم يقبلوا كلمات إيساغوجى على هلاتها ، بل أضافوا إليها عناصر طريقة تعمقوا فى تحليلها ، فأضاف بعض الإسلاميين إلى تلك الألفاظ الخمسة لفظا سادسا - وهذا ما نراه لدى اخوان الصفا ، فإنهم أدرجوا تحت كلمة إيساغوجى فصلا فى الألفاظ الستة (١) ، ثلاثة منها دالات على الأعيان وهى الموصوفات، وثلاثة منها دالات على المعانى التى هى الصفات ، فأما الألفاظ الثلاثة الدالات على الموصوفات فهى الشخص والجنس والنوع ، والثلاثة الدالات

على الصفات فهي الفصل والخاصة والعرض . ولأننا نلاحظ أن «الشخص» هو
العنصر الجديد في هذه الألفاظ ، ويعرفه إخوان الصفا بأنه «كل لفظة يشار بها
إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بأحدى الحواس» وأمثله:
هذا الرجل وهذه الذات وهذه الشجرة وذاك الحائط وذاك الحجر ، أو «هو
كل ما يشير إلى شيء واحد بيمينه» . أما النوع فيعرفونه بأنه «كل لفظة يشار بها إلى
كثرة يعنها صورة واحدة مثل الإنسان والفرس» ، أو هو لفظة تنطبق أو تعم
عدة أشخاص متفقى الصور ، والجنس لديهم هو «كل لفظة يشار بها إلى كثرة
مختلفة الصور يعنها كلها صورة واحدة كالحيوان» ، فإنه يعم الإنسان
والسباع والطيور .

والصفات ثلاثة أنواع : الفاعل - وهو الصفة التي إذا ما بطلت بطل وجدان
الموصوف به ، والفعل ذاتي جوهرى ، والخاصة - وهي صفة أو صفات إذا
بطلت لم يبطل وجدان الموصوف بها . ولكن هذه الصفات بطيئة الزوال ،
والعرضية - وهو صفات تعرض للشيء وتزول عنه من غير زواله ولكنها سريعة
الزوال . هذه هي الألفاظ الستة عند إخوان الصفا ، ومن الواضح أن الشخص هو
تحليل بارع لفكرة الفرد عند فووفوديوس .

وقد تساءل : هل عرف الإسلاميون المذهب الإسمي الرواقى الذى ينكر
وجود الكليات في الخارج ويقرر أن الوجود الوحيد في الخارج هو الوجود
الفيضي ؟ . ولقد أثبتت أبحاث متعددة أن المذهب الرواقى قد وصل إلى
المسلمين خلال مسالك وطرق متعددة . ولكن يبدو أن المشائين الإسلاميين
اعتنقوا الارسططاليسية التصورية ولم يذهبوا إلى حقيقة الفكر الرواقى . أما
المدرسة الكلامية فقد كانت مدرسة إسمية بحتة ، سواء ابتلعت هذه الإسمية أو
أخذتها من الرواقية . وسبغت هذا فيما بعد ، وسيطى صورة من أثر فلسفة

أرسطو التصورية في ابن سينا .. يحملها إلينا منطقي متأخر يمتاز هو صاحب سلم بحر العلوم .

يقول صاحب سلم بحر العلوم : « مفهوم الكل يسمى كلياً منطقياً ، ومعرضه يسمى كلياً طبيعياً ، والمجموع من المارض والمعرض يسمى كلياً عقلياً ، وكذا الكليات الخمس منها منطقي وطبيعي وعقلي ، فمفهوم الجنس جنس منطقي ومعرضه جنس طبيعي والمجموع جنس عقلي » . أما الكل المنطقي فليس موجوداً في الخارج ، ويعترف المشاؤون بهذا ، والكل العقلي ليس موجوداً ، وإن لم يكن المنطقي موجوداً لم يكن العقلي موجوداً أيضاً إن كان عبارة عن مجموعهما . بقي الطبيعي : اختلف فيه ، فذهب المحققين - وفيهم الشيخ الرئيس - أنه موجود في الخارج بين وجود الأفراد (١) ، وهذا المذهب أرسطائي يمتأخذ به ابن سينا كما أخذ به عامة المناطقة الأرسطائيين . ولكن الرواقية أنكرت من قبل وجود الكل على الإطلاق في الخارج ، ولم تعترف إلا بالجزئيات .

يقول الأستاذ Brochard : إن من المسلم به أن الرواقيين تابعوا ألتستانس في أن الأفكار العامة - أي التصورات - ليست إلا أسماء ، فلا يوجد في الواقع إلا الأفراد . أما الكل فلا يوجد على الإطلاق ، . وفيقرة أخرى : « ولم يوافق الرواقيون على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع ، ولو أنهم لم يجهلوا هذا التقسيم ، لأنهم في تقسيمهم للموجودات ذكروا الجنس الأعلى . ولكن ليس لهذه التقاسيم أية قيمة في المنطق .. وما يميز الطبيعة الخاصة لكل موجود فليس هو عنصراً مشتركاً في كل الموجودات ، بل صفة فردية ومادية . وعلى العموم

لا يوجد تشابه بين الموجودات ، ولكن يوجد أفراد فقط. وفيقرة ثالثة يقول : « إن المشكلة التي تقابل الباحثين في فلسفة أرسطو - وهي أنه لا يوجد في الواقع إلا العلم السكلي ، الشخص أو الم عين هو الذي يوجد فقط - عاجلة الرواقيون : لأنهم لم يقبلوا الشطر الأول واستبقوا الشطر الأخير (١) » .

هل أخذ الإسلاميون بالملذهب الرواق ؟

إن غالبية المتسككين ذوو نزعة رواقية إسمية في هذه النقطة ، يذهبون إلى أن المسامية ليست بشيء على الإطلاق . وأن السكلي لا وجود له في الخارج ، إنما الكليات أسماء تستخدم في التخاطب فحسب ، وإن البحث في كتب فخر الدين الرازي ليثبت هذا تمام الإثبات (٢) ، وقد أنكر فخر الدين الرازي وجود السكلي إطلاقاً .

ولكن أي النتائج تنتج من إنكار الكليات الخارجية ؟ سينتج من هذا إنكار الحد الأرسطعالي أي التسام على السككين : الجنس والفصل . وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضا . فالرازي يقول : « ... الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه في المنطق (٣) » . وأنكر السهروردي الحد الأرسطعالي أي التسام على فكرة المسامية أي الجنس والفصل ، وسنرى قد

Brochard: Etudes ... 22 - 223 (١)

(٢) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية - وقد أفرد الدكتور عثمان أمين في كتابه هذا مصانيف من الرواقية في الإسلام ٢٢٨ ، ٢٤٧ كما أن هورفيتز بحث آخر في الألمانية عن الرواقية في الإسلام .

(٣) الرازي الباحث للشرق ١ ص ٢٠ .

السهروردي هذا بعد . وسرى أيضاً ابن تيمية يستخدم هذا المذهب الإسمي الذي يذكر وجود الكليات في الخارج ويطبقه في كثير من قده الهدى لمتاصر المنطق الأرسطائي .

يمكننا الآن أن نجزم بوجود صلات بين المسلمين - أي مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام - وبين الرواقية ، سواء بالأخذ أو بالتشابه ، ولكن من المؤكد أن كثيراً من عناصر المذهب الرواق قد وصل إلى العالم الإسلامى .

النوع والجنس في مدرسة الأصوليين الأرسطائيين :

ولقد أحس كثيرون من الإسلاميين أنفسهم أنه لا مجال لمتابعة أرسطو متابعة تامة ، فزرى بعض الأصوليين الأرسطائيين لا يقبلون فكرة النوع والجنس كما تركها أرسطو وفورغوريوس ، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذه الكليات ، أو بمعنى أدق نراهم يعتبرون الجنس نوعاً والنوع جنساً . بحيث يذكر التهانوى عن المصنئ وحاشية المحقق التفتازانى - أن اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين ، فالنسدرج كالإنسان جنس ، والمنسدرج فيه كالحيوان نوع ، على عكس المعروف في المنطق اليونانى ، ومن هنا يقال : الاتفاق في الحقيقة تمانس والاختلاف فيها تنوع . فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظى بين المعنيين . يقول التهانوى : « ... وإلى هذا أشار المحقق التفتازانى في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال : الجنس أخص من النوع هـ الأصوليين ، ثم يقرر أنه يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام - سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً ، وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى كبر التفاوت في المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليها نظراً إلى اشتراكها في الإنسانية واختلافها في الذكورة والأنوثة .

ثم يقرر أن في هذا دلالة على أن المنشرين - أى أهل الفقه وأصوله - ينبغي ألا يلتفتوا إلى ما اصطلاح الفلاسفة عليه ، وأن الفقهاء جعلوا لفظ المجلس أولاً شاملاً لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع ، ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية . ويستخلص التهانوى آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع : « فالجنس هو القول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو ، كالإنسان مثلاً . والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي ، كالتركي والهندي ، والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أو تلك ، وبالنوع الصنف (١) » خرج إذن الفقهاء المتأخرون الذين تأثروا بالمنطق الأرسططي ليس على تقسيماته ، وبدأوا ينظرون في أعماقه نظرة فاحصة غير مقيدة بالتقسيم الآلي الذي اصطلاح عليه أرسطو أو فورفوريوس ، فأعتبروا الإنسان جنساً لأن ثمة مجامعاً بين أفرادها ، بينما اعتبروا الصنف - وهو تعبير جديد - نوعاً . وهو يقيد الجنس الجديد بقيد عرضي كالتركي أو الهندي . أى بدأ هؤلاء الفقهاء يتخاضعون من سطوة الماهية التصورية ، ويلجأون إلى فكرة خواص الشيء .. ويقتربون بهذا من دوح المنطق الإسلامي الخالص الذي سنعرض له في الأبواب المقبلة .

مبحث المقولات :

ويتصل بمبحث الكليات مبحث آخر هو المقولات . وقد قلنا إن الموجودات تنظم في ترتيب تصاعدي يشمل الأنواع والأجناس ، فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى . وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة ، وهذه الأجناس العشرة هي مبحث المقولات . وعرف الإسلاميون المقولات معرفة تامة ، وهاجها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة ، وأدت هذه المهاجمة -

من وجهة نظر ميتافيزيقية - إلى أن نشأت في العالم الإسلامي مشكلة لم يحلها صاحب الأوريجانون ولا الشراح من بعده ، وهي : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟ (١) واتخذ الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة :

(١) فابن رشد - وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسططاليسي - اعتبر المقولات من منطق أرسطو والجلها على هذا الأساس .

(٢) أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث ما بعد الطبيعة . ولكنه عالجاها مع ذلك في قسم المنطق في الشفاء وفي النجاة .

(٣) الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذي حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته ، أدى إلى اتجاه صوري بحث ، فقد حذف المقولات من المنطق ، ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين : مسلم بحر العلوم ، السلم وشروحه ، الخميني . وإذا ما بحثنا في المقولات نفسها لانجد الإسلاميين أضافوا إليها شيئاً جديداً .

ولكن هناك مسألتين هامتين - وهما : هل عرف الإسلاميون مقولات الرواقين ؟ وهل عرفوا مقولات أفلوطين ؟ .

أما الرواقيون : فبحثوا المقولات من وجهة نظر أرسطو ولكنهم ردوها إلى أربعة : الكيفية *la qualité* ، الجوهر *La substance* ، الإضافة *la relation* ، والوضع *la manière d'être* ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد .

وأما أفلوطين : فإنه عرض في الفصل السابع من التاسوعات نظريته في المقولات . والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين : الأول - خمسة تعتبر مقولات .

العالم المقول، والثاني خمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس . ومقولات العالم المقول هي :

الجوهر La substance، والسكون le repos، والحركة le mouvement

والموافقة والمخالفة L'identité et La difference

ومقولات العالم المحسوس، La substance، la relation، la quantite،

le mou- ent، La qualité

أى الجوهر والاضافة والكيف والحركة والكم .

ويرد أفلاطون المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة — فقولات العالم

الحسنى لديه هي الجوهر والإضافة (١) .

وقد انتقل تراث أفلاطون الفلسفى إلى العالم الإسلامى كاملا ، ولكن هل أخذ بعض من الإسلاميين بمقولاته ؟ يقول التهانوى : « ولعلم أن حصر المقولات في العشر : الجوهر والأعراض التسع ، من المشهورات فيما بينهم . وهم مترفون بأنه لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء المقيد للظن . ولذا خاف بعضهم فحصل المقولات أربعا : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للصفة الباقية . والشيوخ المقتول جعلها خمسة بعد الحركة مقولة برأسها ، وقال : العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة ، وإن كان قادرا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة ، أو يعقل بدون الغير ، وحيثئذ إما يكون يقتضى لذاته القسمة فهو الكم ، وإلا فهو الكيف » (٢) .

عرف الإسلاميون إذن مذاهب في المقولات غير المذهب الأرسطاليسى، فرى هنا مذاهب مختلفين عنه : أما المذهب الأول فاعتبر المقولات أربعة هي الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة لبقية المقولات ، وليس هذا المذهب

(١) Dictionnaire des Sciences philosophiques. p 299

(٢) Aristote : Herm. 16a، 17 - 16b، 21

هو المنهج الرواقى ولكنه يقترب منه كثيراً ، ولكنه فى الوقت عينه يقترب من مقولات العالم الحسى عند أفلاطون ، ولا نستطيع أن نجزم فى الحقيقة بالمصدر الذى استمد الإسلاميون منه هذا التقسيم .

أما المنهج الثانى فهو منهج السهروردى ، والمقولات عنده هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة : فأحياناً يكون حركة وأحياناً يكون نسبة وتارة يكون كلاً ، وطوراً يكون كيفاً .

فالإسلاميون إذن فى بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسطائية ، بل عرفوا أفكاراً أخرى عن المقولات ، ووضعوها فى تقسيمات جديدة لها .

مبحث التعريف : لم تكن الأبحاث السابقة - البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى - سوى تمهيدات لمبحث التعريف ، لأن نظرية التعريف هى جوهر مبحث التصورات . عرف الإسلاميون أهميته ، فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا إليه باعتباريات متعددة . وسنعرض هنا للتعريف فى مدرسة الشراح الإسلاميين ، مؤخرين بحثه لدى مفكرى الإسلام الآخرين إلى الفصول التى سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء . ولن نعرض فى هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين - ولكننا سنتخير ما يأتى :

أولاً - صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو .

ثانياً - أقسام التعريف .

ثالثاً - الطرق الموصلة للتعريف .

النقطة الأولى : صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو . إن تردد مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسطائية ليس واضح تماماً من

ناحيتين : الناحية الأولى .. إذا ما بحثنا في الغاية من التعريف بالحد الحقيقي عند أرسطو فالتا نرى أن ما يقصد من تعريف الشيء هو التوصل إلى الماهية أو الكيفية بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له .. الجنس والفصل ، لأن التعريف بالحد الحقيقي هو الدال على ماهية الشيء ، وبمجرد استناد التعريف بالحد الحقيقي إلى الماهية يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميثافيزيقا الأرسططاليسية ، بحيث يمكننا أن نقول إنه مبحث منطقي ميثافيزيقي . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث التعريف بالحد بالمباحث الميثافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو ثم عند الشراح المشائين من بعده ، استناد الحد الحقيقي على مبحث العلة ، فقد عرق أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلة ، وتابعه الإسلاميون متابعة تامة .

وصلة التعريف أو صلة المنطق على العموم بما يعد الطبيعة كان لها دور هام في المدارس الإسلامية المختلفة . أما المشاءون الإسلاميون فقد قبلوا فكرة التعريف الميثافيزيقي ، وإن كنا قد رأينا ابن سينا من قبل يحاول أن يخرج من نطاق المنطق الأرسططاليسى مبحث العقولات لأنه من أبحاث الميثافيزيقا ، ولكنه في نطاق التعريف وتوسيل التعريف إلى الماهية لم يتردد لا هو ولا غيره من الفلاسفة في قبوله . وكان التوصل إلى الماهية عند أرسطو من مقومات الفكر اليوناني النظري وأحد ركائز الروح اليونانية . فهل فهم ابن سينا هذا ؟ أم كان من عامة المشائين - الأجانب بدون شك عن الفكر اليوناني - فقهه في غباء أو لم يعرف مرامييه في نسق الفكر الأرسططاليسى ؟ وسرى المتكلمين والأصوليين - المثلثين الحقيقيين للفكر الإسلامى - لا يوافقون على التعريف بالحد الأرسططاليسى لاتصاله بالميثافيزيقا واستناده إليها ، بل انهم سينقضون كثيراً من مباحث المنطق الأرسططاليسى لتلك الفكرة بعينها .

النقطة الثانية التي سنتكلم عنها : هي إقحام التعريف عند الشراح الاسلاميين . اختلف الشراح الاسلاميون في وضع هذه الأقسام اختلافا كبيرا ، أما التقسيم الشائع بين كثيرين منهم فهو أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد اللفظي والتعريف بالحد الرسمي أو الرسم . وهذا التقسيم الثلاثي لم يعرفه الملم الأول ، ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو ولكن وضعها جالينوس متأثرا بالرواقية .

أما أنواع التعريف عند أرسطو فهي : تعريف يفيد ملهية الشيء ، وتعريف لا يفيد ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه ، وعلى هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور : التعريف بالحد الحقيقي ، والتعريف بالحد اللفظي (١) .

ويضيف الشراح الاسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه آثفا تقسيما آخر هو تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص . وهذا التقسيم لا يوجد عند أرسطو ، ومن المرجح أن يكون الاسلاميون أخذوه من شراح الاسكندرية .

وينزع أبو البركات الإندادى في تقسيم التعريف منزما آخر ، فيقسم الأناويل المعرفة إلى ثلاثة أقسام : الحدود والرسوم والتمثيلات .

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسططاليسى ، والتعريف بالرسم عنصر جالينى ، وقد عرضناهما من قبل . يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد في هذا التقسيم ، ويعرفه أبو البركات بأنه « تعريف الشيء بظواهره وأشباهه والكلى المقول بجزئياته وأشخاصه » . وينظم أبو البركات أنواع

التعاريف في نظام تصاعدي ، ويضع في قمة هذا النظام الحد لأنه طريق المعرفة الذاتية ، ثم يليه الرسم لأنه طريق المعرفة العرضية ، وفي آخر هذا النظام التمثيل ، لأنه لا يفيد لا معرفة ذاتية ولا عرضية .

ويرى أبو البركات البغدادي : أن فائدة التعريف بالتمثيل هو أنه يذكر كإيج الاقاويل المعرفة . أي للتعريف بالحدود وبالرسوم فيقوم بتفهمنا لمضمونها لكنه لا يهتم مفهوما ، فعمله أن يؤنس الذهن بما عذب عن الفاظها ، يقرب عليها لمدلولاتها البعيدة ، ويجمع لهذه التعاريف معانيها المتفرقة ، وهو ذي فائدة تربوية تنفع الطالبين والمصلين ولكن لا يحتاج إليه ذهن الفيلسوف « وأفضل الاقاويل الحدود لانها تنيد المعرفة الذاتية التامة . وأنقص منها الرسوم لانها تنيد المعرفة العرضية المأخوذة من الاعراض والواحد ، وأقل منها كثيرا التمثيلات لانها لا تفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هي لتسهيل الافادة (١) .

ويذكر بعض المتأخرين تقسيما آخر للتعريف لا نجده أيضا في تراث أرسطو ، يقول صاحب سلم بحر العلوم : « معرف الشيء ما يحمل عليه تعبيراً أو تفسيراً — الثاني اللفظي والأول الحقيقي فقيه تحصيل صورة غير حاصلة ، فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة ، وإلا فنحسب الاسم » . فالتعريف إذن بحسب اللفظ هو إحضار مدلول اللفظ ، والتعريف بحسب الحقيقة هو تعبير بامر غير حاصل بحيث يوجد هذا الأمر أو معلوله في الخارج ، والتعريف بحسب الاسم هو تحصيل صورة غير حاصلة أيضا بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها في الخارج .

من أين استمد الاسلاميون التعريف بحسب الاسم ؟ من المرجح أن تكون الرواية هي مأخذ الاسلاميين هنا .

النقطة الثالثة التي سنتكلم عنها هي الطرق العلمية الموصلة للحد.

عرف الاسلاميون طرقاً أربعة تتوصل بها إلى معرفة الحد: الطريق الاول طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط. الطريق الثاني طريق القسمة الافلاطونية. الطريق الثالث هو البرهان وينسب إلى اسلاميون إلى بقراطيس. والطريق الرابع هو مذهب « الحكيم » أرسطو نفسه (١).

ومن المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الأولى، واعتبرها قاصرة عن الوصول إلى الحد لعدم تأديتها إلى فكرة الماهية، والمساهية هي الغاية من التحليل والتركيب عنده.

ومع أن أرسطو كثير ما يستخدم القسمة الافلاطونية في التحليل نفسه، إلا أنه لم يتوقف عن مهاجمة أفلاطون في نظريته مهاجمة عنيفة، هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الاسلاميين، فالعبدري يعرض الطرق الثلاثة الموصلة إلى الحد، ويذكر الزركشى أن المسلمين وقفوا أمام مسألة الطرق الموصلة للحد مواقف متعارضة، فالفائولون يتركيب الحد اعتبروا القسمة لا تتوصل إلى الحد لأن القسمة عملية تحليلية فحسب، وأما من منع التركيب في الحد فأجاز التوصل إليه بالقسمة (٢) وللمتأخرين من شراح المنطق الاسلاميين رأيان في أن التقسيم يفيد الحد أو لا يفيد.

أما الرأي الاول فهو أن التقسيم يؤدي إلى التوصل للحد لأن الغاية من التقسيم التوصل إلى إثبات احدي الصنفين لا مجرد التردد بينهما.

الرأي الثاني أن التقسيم إن كان في نفس الحد لا يفيد. أما إن كان

(٢) الزركشى. البحر المحيط - ص ٩٣.

(١) شرح سليل بحر العلوم. ص ١١٨.

خارجا عنه - أى يستخدم كأداة له فقط ، على ألا يكون الجزء الجوهرى فيه -
فانه يصل بنا إلى الحد .

بل إن الأمر لم يقف عند حد هذا ، فالتأثرى مفكرا ممتازا هو إمام
الحرمين ، يعتبر التقسيم عملية عقلية توازى الحد تماما ، فاذا كنا نتوصل بالحد
إلى درك الحقيقة ، فالتأثرى نتوصل إلى دركها أيضا بواسطة التقسيم .

وبحاول صاحب التعليقات على البصائر التصيرية أن يثبت إمكان التوصل
إلى الحد بواسطة للاستقراء والقسم والبرهان (١) .

ينتهى هنا ما أردنا توضيحه من مبحث التعريف عند الاسلاميين ، ولا
نستطيع أن نقول إن هذا المبحث كان جميعه لدى الشراح الاسلاميين أرسطيا
بل انقسم الاسلاميون فيه إلى مشائين ورواقيين . وتخللت هذه المباحث أيضا
عناصر سقراطية وأفلاطونية استمدتها الاسلاميون من الاورجانون نفسه ،
فقد عرض أرسطو للاستقراء السقراطى كما عرض للقسم الافلاطونية . ولم
ياخذ الاسلاميون من المعلم الأول الجانب السالب فقط ، أى تقدم هذه الطرق
ولكن أخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تتصل بها إلى الحد ، فابتعدوا عن
التكرار الارسطى لئلا يبتغادا تاما . وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض
الموجز .

الفصل الثالث

مبحث التصديقات

عرضنا في الفصل السابق مباحث التصورات ، وسنعرض في هذا الفصل مباحث التصديقات ، وهي تتكون من مبحثين : مبحث القضايا ومبحث الاستدلال ، والصلة بين المبحثين صلة ظاهرة لا تحتاج إلى توضيح .

أما القضايا فنخصص أرسطو لمبحثها كتابا من كتبه المنطقية وهو «العبارة» ، وتناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا إليها أبحاثا أخرى . وأول وأهم تلك الأبحاث التي أضافها الإسلاميون - متابعين الشراح اليونانيين - هو تقسيم القضايا إلى جملة وشرطية ، وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة . إن المنطق الأرسططاليمي لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بتوحيها ، ولكن وجدت أولا لدى نيوفرسطس وأوديموس ، ثم ظهرت في صورتها الكاملة لدى الرواقين ، وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت إلى العالم الإسلامي . ومباحث هذه القضايا - جملة كانت أو شرطية - في متناول الجميع في الكتب الكثيرة ، بحيث لا نجد مطلقا أي داع لإعادة شرحها ، ولكننا سنوضح فقط نقطة واحدة . . هي : هل عرف الإسلاميون أن أرسطو لم يضع هذه القضايا ؟

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا كما ذكروا مباحث المنطق غير الأرسططاليسية بدون أن ينسبوها إلى أصحابها الأصليين . وذكر بعض المناطق ومنهم ابن سينا - متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين - أن

لأرسطو في القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيديهم مصادرهما (١). وتابع هذا الرأي أغلب الشراح الإسلاميين. ولكن منطقياً جاء بعد ابن سينا - وهو أبو البركات البغدادي - نذبه إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية في كتبه. ويطل أبو البركات إهمال أرسطو لها إما لقلة فائدتها في العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن الاذهان التي عرفت الحيليات تنتهي منها إليها فتعرفها بما عرفته من الحيليات (٢). هذا تحليل بارع للسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذي وقع فيه شراح الاسكندرية المتأخرون، كما وقع فيه المسلمون من بعد. ولا يكتفي أبو البركات بهذا، بل يذكر أن بعض الآخرين يعتقد أن أرسطو صنف في القضايا الشرطية كتاباً خاصاً لم ينقل إلى العربية، ويقرر أبو البركات أن هذا تخمين باطل لأن أرسطو لو أراد ذكرها لألفها بمباحث العبارة ولما أئتمب نفسه في أفراد كتاب خاص بها، علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها ما يستحق أن يكون موضوعاً لكتاب خاص (٣).

وهذه النتيجة يصل إليها صاحب شرح حكمة الاشراق فيقول: «أن أرسطو أهمل في كتبه المتعلقات والمتمصلات والاقترانات الشرطية التي زادها المتأخرون لأنه لا ينتفع بها في الدنيا ولا في الآخرة» (٤). والغريب أن الصدر الشيرازي يخالف صاحب المتن نفسه - السهروردي - في نظريته إلى هذه القضايا، فإن السهروردي خالف هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحلية. ومن الواضح أن السهروردي متأثر تماماً بالرواية: وقد أهمل ذكر القضايا

(١) الشفاء: لوحة ١٧٦.

(٢) أبو البركات البغدادي: المستبر - ٢ ص ١٥٥.

(٣) أبو البركات البغدادي: المستبر - ٢ ص ٢٥٥.

(٤) القطب الشيرازي: شرح حكمة الاشراق ص ٢٠٠.

الشرطية بعض المفكرين الذين تأفروا في بعض مباحثهم المنطقية الأخرى بالرواقية ، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمي .

القسم الثاني من التصديقات هو : مبحث الاستدلال ، ويشمل هذا المبحث عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتية : القياس والاستقراء والتتميل والقسمة الأفلاطونية .

الطريق الاستدلالي الأول : القياس .

وهو الجزء الجوهرى الهام من منطق أرسطو ، ولم يقف الإسلاميون فيه عند مجرد الفكرة الأرسططاليسية ، بل أضافوا إليها - متابعة للشراح اليونانيين - مبحثين هامين : أولهما : أنهم قسموا القياس إلى القياسات المحلية والقياسات الشرطية ، وقسموا القياسات الشرطية إلى اتعالية واتعصالية ، ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطية بقسميها . ثانيهما : الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه أيضا . ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثا وافيا لدى الشراح الأولين الإسلاميين ، ولكن متأخرى المناطقة الإسلاميين أفردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب . يقول الملوى في شرحه على السلم : « وذهب بعض المتأخرين وتبعه كثيرون إلى أن ضروب الرابع المتبعة ثمانية ، وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين ، ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما . فالأمر الثانى يقتضى أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجمع فى كل من تلك الثلاثة خمستان ... فزادوا ضربا سادسا وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو :

بعض المستيقظ ليس نائم

وكل كاتب مستيقظ

∴ بعض النائم ليس بكاتب

وضربا سابعا وهو صفري سالة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو :

كل كاتب متحرك الأصابع

وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب

∴ بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع

وضربا ، ثامنا وهو صفري سالة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو :

لا شيء من المتحرك بساكن

وبعض المتنقل متحرك

∴ بعض الساكن ليس بتنقل

ويذكر شارح الرسالة أن المتقدمين من الناطقة كانوا يحصروا الضروب المنتجة في هذا الشكل في الخمسة الأول ، وكان عتدم أن الضروب الثلاثة الأخيرة عقيمة لتحقيق الاختلاف فيها . أما في الضرب السادس فلصديق نتيجة قولنا : ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس حيوان ، وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وكل ناطق حيوان . وأما في السابع فلصديق نتيجة قولنا : كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بانسان ، وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وبعض الحيوان ليس بانسان - وأما في الثامن فلصديق نتيجة قولنا لاشيء من الانسان فرس وبعض الناطق إنسان ، وكذبها إذا قلنا في الكبرى : وبعض الحيوان

إنسان . والجواب : أن الاختلاف في هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركباً من المقدمات البسيطة ، فكما نشترط في إنتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصيتين فلا تتفق من تلك التقوط (١) .

خرج الشراح الإسلاميون المتأخرون عن شروط إنتاج الشكل الرابع ، فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لا يجمع فيه « الحستان » إلا في الضرب الخامس ففيه يجمع الحستان ، فيكون الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية :

بعض الحيوان انسان

ولا شيء من الجماد بحيوان

بعض الانسان ليس بجماد

ولكن المتأخرين لم ينفوا عند هذه الضروب فقط ، بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب ، إجتمع في كل منها خستان . لأن شروط إنتاج تلك الثلاثة اختلاف المقدمتين بالكيف مع كليات إحداهما ، فتنتج عن هذا الضروب التي مرضيناها آنفاً . لا نحب أن نتوسع في شرح هذه الضروب ، ولكن هل نستطيع أن نبين المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذه الضروب ؟ إننا لا نجد لها في تراث اليونان الذي بين أيدينا ، فمن أين إذن استمد الإسلاميون هذه الضروب ؟ أو بمعنى آخر هل وضعوها هم ؟ . . . المسألة معلقة . . .

(١) شرح الثوري على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٠١٠ هـ) ١٢٨

(٢) شرح القطب على النسبية (طبع المطبعة الاميرية بالقاهرة سنة ١٠٢٠ هـ - ١٩٠٥ م)

بهـيـث أماننا مسألتان يجب توضيحهما في مبحث القياس الأول هـي
مسألة وضع المقدمة الصغرى أولا ، والثانية مسألة المصادر على المطلوب .

أما عن المسألة الأولى فإن الإسلاميين تصوروا وضع المقدمة الصغرى
أولا ، ثم المقدمة الكبرى ، وترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو .
لكن المحدثين في أوربة يخالفون هذا الترتيب ، فهم يضعون المقدمة الكبرى
أولا . غير أن بعض علماء مناهج البحث المحدثين في أوربة يفضلون وضع
المقدمة الصغرى أولا ، لأن « اليقين في القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما
وضعت المقدمة الصغرى أولا ثم الكبرى ثم النتيجة » . . . أما سبب الوضوح
إذا ما وضعنا المقدمة الصغرى أولا فهو أن الانتقال يكون من شيء خاص
إلى شيء عام ، ثم من هذا الشيء العام إلى ما هو أعم منه ، فتكون درجات
الاستدلال واضحة كل الوضوح ، أى أن ينتقل الإنسان مما هو أخص إلى
ما هو متوسط بين الأخص والأعم ، ثم ينتقل مما هو متوسط إلى ما هو أعم ،
لأن المتوسط مندرج في الأعم . ويبدو هذا في « الضرب الأول » لأن من
المفهوم أن هذا هو أكثر الضروب وضوحا ، فمثلا إذا قلنا :

سقراط إنسان

وكل إنسان فان

سقراط فان

انتقلنا من سقراط الخاص إلى إنسان ، وهى أعم من هذا الخاص ومتوسط

بين سقراط وإيان . ثم تنتقل من إنسان إلى الثاني وهي أعم من أنشأان ، فلا تنتقل طيعى تماما (١) .

المسألة الثانية : مسألة المصادرة على المطلوب . وهي أن تكون النتيجة . والمقدمة الكبرى شيئا واحداً ، فالقياس لا يأتي بشيء جديد على الإطلاق . هذه المسألة وضعا سكستوس امبريقوس ناقداً بها القياس الارسططاليسى وعرفها الشراح الاسلاميون ، وكان لها أثر كبير في كتابات كثيرين من المسلمين الذين تقدوا المطلق الارسططاليسى كما كان لها أثر كبير في العصور الحديثة ، فرددها جون استيوارت مل وجعلها أساس نظريته المشهورة التي تقد بها قياس أرسطو .

الطريق الاستدلالي الثاني : وهو الاستقراء

الاستقراء على عكس القياس في أنه انتقال من جزئى إلى كلى . والاستقراء في مدرسة الشراح الاسلاميين ينقسم إلى قسمين : تام وناقص . والأول ما استقرت فيه جميع الجزئيات ، والثاني ما لم تستقرأ فيه كلها ولذلك فهو يشيد الظن . وقد استمد الاسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه . في إيجاز تام كما يسمه (٢) .

الطريق الاستدلالي الثالث : هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى . كما هو معروف . وقد اضمثت الشراح الاسلاميون أيضاً فكرة التمثيل من أرسطو (٣) وبحثوه في إيجاز

Levyon : Principles of Science (London 1876) p: 114 (١)

Hamelin : le système d'Aristote p. 254 (٢)

Ibid : p. 254 (٣)

لشدید كما بحثه . غير أن المتأخرين من الناطقة بمشوه تحت تأثير الدراسات
الأصولية بشكل يخالف البحث الأرسطائي كلية . وهذا ما سنبحثه في
تفصيل تام في الباب الثاني من هذا البحث .

الطريق الرابع : القسمة الأفلاطونية .

عرف المسلمون هذه القسمة معرفة تامة ، لامن كتب أرسطو فحسب
بل ومن كتب أفلاطون أيضا . وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها
مخالفا في ذلك المنطق الأرسطائي ، ويحبرها طريقا إلى الحقيقة واليقين .
ويبحثها المصدر الشيرازي في تعليقاته على شرح حكمة الاشراق (١) . وعرض
لها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (٢) . وعرض لها الزركشي
ويبحثها بحثا وافيا (٣) فيتكلم عن تعريفها وأنواعها وشروط صحتها : أما
تعريفها : فتكثير الواحد تقديرا . ثم يقسمها إلى نوعين : قسمة تميز وقسمة
ثوابت ، ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية ، ثم يورد شروط
صحتها وهي عدم التواصل والزيادة والتقصان والتنافر .

بهذا تنتهي طرق الاستدلال عند المسلمين ، أو بمعنى أدق تنتهي من
منطق الشراح المسلمين نفسه . وقد رأينا في النصول الثلاثة التي بحثناها فيها
هذا المنطق أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقا أرسطائيا بحتا ، ولكن
سيطر عليه اتجاهان : اتجاه زواقي واتجاه مشائي .

أما الاتجاه الأول ، فقد رأيناه يخالف المنطق الأرسطائي في مميزاته

(١) شرح حكمة الاشراق : ص ٦١

(٢) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين (مطبعة السعادة) ص - ج - د

(٣) الزركشي : البحر المحيط (مخطوط) ج ١ ص ٨١

العامة وخصائصه . كما رأينا أن هذه المميزات العامة تسيطر على عناصره التفصيلية وأجزائه ، ففي مبحث التصورات وفي مبحث التصديقات تختلف الرواقية عن الأرسطاليسية ، ويختلف الشراح الاسلاميون الرواقيون عن الفكر الأرسطاليسى .

أما الاتجاه الثانى ، وهو الاتجاه المشائى ، فقد حاول أن يجمع بين التراث المنطقى الهلينى كله فى وحدة كاملة متمسكة ، فاجتمع إلى حد ما عن الفكر الأرسطاليسى بما أدخله على هذا الفكر من عناصر غير أرسطاليسية .

هذا هو تاريخ الهلينية المنطقية فى العالم الاسلامى . : ذكرنا البعض منه وأهمنا البعض كالبرهان وكالخطابة والشعر والجدل والسفسطة ... ولكن أى تراث هو ؟ إنه فى جوهره فكر هلينى يعتمد عن روح الحضارة الاسلامية كل الابعاد على درجة من التفاوت .. هذا الروح الذى يجعل فى موقف علماء الاسلام من المنطق الأرسطاليسى ، وهو ما ستابعه فى الأبواب القادمة .

الباب الثاني

موقف الاصوليين من المنطق الارسططاليسي

حتى القرن الخامس

بحثنا في الباب السابق موقف الشراح الاسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الارسططاليسي ، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الاسلاميين كانوا امتدادا للعقل الهليني في العالم الاسلامي ، بحيث كانت الوشائج التي تربطهم بالتشكيك المنطقي الاسلامي واهية تماما ، ولهذا لفظهم المجتمع الاسلامي لفظاً تاماً . وسنبعث في هذا الباب موقف الاصوليين : علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين - أي المتكلمين - من المنطق الارسططاليسي . ثم نعرض بعد ذلك منطقيهما الخاص ، وهو يتكون من بحث الحد الاصولي ، وهو بمثابة بحث الحد عند الارسططاليسيين ، ومباحث الاستدلالات الاسلامية .. وهي بمثابة مباحث القياس ولواحقه عند المناطقة الارسططاليسيين . ثم نبعث في جملة من الانتقادات التي هاجم بها علماء أصول الدين (المتكلمون) بعض المباحث الارسططاليسية . ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الاسلامي الخالص إلى المنطق الارسططاليسي . وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الارسططاليسي .

الفصل الثاني : موقف علماء أصول الدين (المتكلمين) من المنطق الارسططاليسي .

والسبب الذي يدعونا إلى البحث في موقف علماء أصول الفقه قبل موقف علماء أصول الدين هو أن المسلمين بحثوا في المسائل العملية

وفي وضع منهاج لتلك المسائل قبل أن يبدأوا البحث في المسائل الاعتمادية النظرية وتلمس منهاج لها . إلا أننا سنرى أن كلتا الفرقتين استخدمتا منهاجا للبحث واحدا .. هذا المنهاج يكون الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا البحث .

الفصل الثالث : منطق الأصوليين — مبحث الحد

الفصل الرابع : منطق الأصوليين — مبحث الاستدلالات

الفصل الخامس : لواحق مبحث الاستدلالات

فذلك القبول الثلاثة تعرض لنتائج التفكير لعلماء المسلمين ، فقهاء كانوا أو متكلمين . ثم سنبحث بعد ذلك في بعض الانتقادات التي وجهها المتكلمون إلى الأساس الذي يقوم عليه منطق أرسطو ، وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع .

الفصل السادس : نقد مبدأ الثالث المرفوع .

الفصل السابع : نقد مبدأ العلية .

هذا هو التراث المنطقي الأصولي ... النموذج الأعلى للفكر الاسلامي وللحضارة الاسلامية . وقد انتقل هذا النموذج الفكري إلى دوائر العلماء ، فأخذوا به وطبقوه ، فوصل العلم الاسلامي إلى أوجه وبنى الحضارة الاسلامية . ولكن هل استمر الأصوليون على استخدام هذا المنهاج الخاص الذي وضعوه ؟ لم يكذب يأتى القرن الخامس الهجري حتى كان النزالي قد دعا إلى مزج المنطق الأرسطي بالعلماء بعلم المسلمين ، واتخاذ المنهاج الوحيد للبحث العلمي .. فعل هذا أول الأمر ، وكان هذا هو عمرته الوحيدة في رحلته الباسقة في هذه الدنيا . وقد حاول آخر الأمر أن يغير فكرته عن المنطق ، ويكون هذا الفصل الثامن من هذا الباب .

الفصل الأول

موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى

حتى القرن الخامس

قلنا فى أول هذا الباب إن المسلمين بدأوا البحث فى المسائل العملية قبل البحث فى المسائل الاعتقادية ، وننتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامى لدى علماء أصول الفقه قبل أن نجدده لدى علماء أصول الدين . وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى ومدى جهودهم فى تكوين المنطق الإسلامى . قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين (المتكلمين) .

وأول مسألة يذنبى توضيحها هى : اعتبار علم الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة . هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت (١) ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن من الاصوليين من كان يأخذ بها . وفى الواقع إن اعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة يبدو واضحاً تماماً إذا ما بحثنا فى علم الاصول نفسه ، علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها الاصوليون تبين ذلك وتوضعه ، « فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الاجمال ، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها (٢) » ، والغاية من النص على طرق الفقه ، أن يعم التعريف

(١) البرهاردى . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة - بدون تاريخ) - ١ - ب - ص ٤٠

(٢) الزركشى . البحر المحيط - ١ - من ١٩

الدليل والإمارة . ويرى صاحب المعتمد أبو الحسين البصري أن المراد بكيفية الاستدلال الشروط والمقدمات ، وترتيبها معه ، ليستدل بالطرق على الفقه ^(١) . فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله ، أو بمعنى واسع ، هو قانون حاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام . ولكن إذا كان « الأصول » منطقاً فقيهاً ، قبل تأثر بالمنطق الفلسفي ، وقد كان هذا ، قانوناً حاصباً لذهن الفيلسوف من الخطأ في التفكير ، ؟ لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب أو السلب ، إلا في ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولي ... وأى المؤثرات أثرت فيه ... وإلى أى الاتجاهات تشعب .

يجمع مؤرخو « علم الأصول » على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم إنما نجدها عند الشافعي ^(٢) ، وأنه لم يكن قبل هذا المبدئية محاولات لوضع منهج أصول عام يحدد للفقيه الطرائق التي يجب أن يسلكها في استنباط الأحكام . ولم يفرد المحدثون من باحثي المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم ، بل إن علماء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه بحيث نرى إماماً عظيماً كابن حنبل (٢٤١ - ٨٥٥ م) يقول : « لم تكن تعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي » . كما يقول الجويني والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة : « لأنه لم يسبق الشافعي أحد في تصنيف الأصول ومعرفة » ، كما يقول ابن رشد : « النظر في القياس التقضي

(١) الزركلي - البحر المحيط

(٢) بحثنا موقف الشافعي من منطق أرسطو في باب الأصوليين ولم نجده في باب الفقهاء وذلك لأهميته المنظمة في نطاق الأصول مع العلم بأن الشافعي مذهباً فقهياً ممتازاً .

هو شيء استنبط بعد العصر الاول (١) .

وتستند هذه الفكرة - فيها اعتقد - إلى علل ثلاث :

أولاً - إن أقدم ما وصل إلينا مكتوباً عن المنهج الأصولي هو رسالة الشافعي .
ثانياً - إن براعة وضع المنهج عند الشافعي وإساحته لإساحة تكاد تكون تامة
بجميع نواحي الأصول ، جعلت من العبث لدى من تلاه من المسلمين البحث عن
مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعي .

ثالثاً - كان الشافعي - بلا مدافع - أعظم رجل أخرجته الأمة الإسلامية ؛
فأخفت عظمته عمل سابقيه . وقد تابعه ، فيما بعد ، رجال كبار أخوا الرؤوس له ،
بحيث نرى مفكراً ممتازاً وفيلسوفاً من الطراز الأول - وهو غر الدين الرازي -
يكتب في مناقب الشافعي ، وينسب له أيضاً وضع علم الأصول . (٢)

وفي الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى عهد أبعد من عصر
الشافعي بكثير ، بحيث لا يجب أن تنلسه فقط عند علماء الاخفاف في السنوات
التي تسبق عصر الشافعي ، بل في عصر الصحابة أنفسهم ، ولدى الكثيرين
من فقائهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في
إستفادة الأحكام (٣) ، فإن عباس وضع فكرة الخاص والعام ، وذكر عن
بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم (٤) . بل إن فكرة القياس - وهي

(١) ابن رشد . فصل الثالث فيما بين الحكمة والفريضة من الاتصال (طبعة القاهرة) ص ٢٤

(٢) غر الدين الرازي . مناقب الشافعي - ص ٥٨ - ١٠٢

(٣) ابن خلدون . مقدمة ص ٢١٨

(٤) الزركلي . البحر ١٣٠٠ ص ٥

غاية الأصول - لم توضع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر صحابته كقياس للأشياء بالأنظار وللأمثال بالأمثال لحسب - وقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائي - بل وضع أيضاً في العصر الأول والعصر الثاني قواعد لقياس وشرائط للملة ، يقول صاحب البحر المحيط : « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلل ^(١) » ويقول ابن خلدون عن طرق استدلال الصحابة - وهو يرى أن البحث في هذه الطرق لم يبدأ إلا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم - : « إن كثيراً من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة ففاسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين حتى يظن على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس ، ^(٢) وعلاوة على ذلك فإنهم توصلوا إلى مبحث الترجيحات وخاصة في نطاق الاختبار .

لم يقف المنهج الأصولي ساكناً ، بل أخذ ينمو ويضاف إليه طرق جديدة على أيدي مدرسة القياس على العموم ، وفي العراق على الخصوص . ومن الخطأ تماماً أن نقول إن هذا التطور نفسه حدث تحت تأثيرات أجنبية أهمها المنطق الأرسطاليسي - وكان قد ترجم إلى اللغة العربية وانتشر في أوساط مختلفة - زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كانوا أعجماء ، وكان المنطق الأرسطاليسي قد ترجم منذ عهد بعيد إلى الفارسية ^(٣) ، أما ما وضع

(١) الزركلي - البحر ج ٥ ص ٢٦

(٢) مقدمة ابن خلدون . ص ٣١٨

(٣) ابن النديم - الفهرست « وقد كانت الفرس تقلت في التسديم ههنا من كتب المنطق

والطب واللغة الفارسية » ٢٤٣

له المنهج الاصولي فهو أخذ بعض طرق المتكلمين ، أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والاصوليين كما يذكر إمام الحرمين والوركشي والايحي (١) . بل يقرر الايحي أن أدلة العقول الأولى أسس بالفقه منها بالكلام . كما أن مبحث الحد الاصول ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبته إلى المتكلمين . ولم يكن هذا التأثير من جهة واحدة ، بل كان متبادلا . فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق ، فقد أخذ المتكلمون من الاصوليين طرقا كثيرة . وفي إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين بل استخدمت كل منها نفس الطرق التي استخدمتها الأخرى .

وصل المنهج بعد ذلك إلى المدرسة الحنفية . وقد قام الإضاف إلى إقامة الأصول على الفروع ، ولم يقيموا الفروع على الأصول ، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهي الذي خرج عنه . أما إقامة الفروع على الأصول فهي المحاولة التي قام بها الشافعي .

وصل المنهج إذن إلى الشافعي وكان قد مرت عليه تطورات عدة . كما رأينا بانفت به حدا كبيرا من التوضيح . ولا ينقص من قدر العمل الذي قام به الشافعي وصول جوهر المنهج القياسي إليه ، فقد قام الشافعي بتحليل هذا المنهج ووضعه في صورة منظمة وفي منهج متكامل ، وأضاف إليه أبحاثا كثيرة أهمها المباحث البيانية التي لم يكن الصدر الأول في حاجة إليها حين كان الكلام ملصقا للعرب . وتوسع الشافعي في جميع المباحث الاصولية التي عرفت من قبل وأكمل بعضها ، وأقام

(١) إمام الحرمين . البرهان - ج ١ - باب مدارك العقول ، الزركشي . البحر المحيط ج ٥

فروع المذهب على الأصول . فالشافعى له فى وضع المنهج فضل لا يضارع ، يقول الرازى : « كان الناس قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع اليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحها ، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع فى معرفة مراعى أدلة الشرع إليه ^(١) » .

ويذهب مصطفى عبد الرزاق إلى أن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردّها إلى أدلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون دلائلها نصوصا . أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضا لذكر الدلائل من أهل الرأي . وأقرب الشافعى بمذهبه الجديد ، كان قد درس المذهبين وتبين له ما فيها من نقص ، فعمل على أن يتلافى هذا النقص . وقد قدم لنا فعلا هذا النظام البديع الاستنباطى فى الرسالة ، فأخذ ينقص بعض التبريرات من ناحية خروجا عن متابعة نظام متحد فى طريقة الاستنباط ^(٢) .. وهذه الطريقة طريقة فلسفية صحيحة . وكان هذا الاتجاه من الشافعى - كما يقول مصطفى عبد الرزاق - هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالمجزميات والفروع ، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع ، بل كانت غاية ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها . وذلك هو النظر الفلسفى ، ^(٣) . وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعى فى العالم الإسلامى وفى الدراسات الإسلامية مقابلا لأرسطو فى العالم اليونانى وفى الدراسات

(١) طر الدين الرازى . مناقب الشافعى . ص ٩٨ - ١٠٢

(٢) الأستاذ مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٩٣-١٩٤٤)

اليونانية ، بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفا : « الشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء . فى اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقہ » .^(١) ويمكننا أن نقول إنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالاستقراء السقراطى أو القسمة الأفلاطونية كان لما أثر بالغ فى تكوين « الأورجانون » فقد وجد الشافعى قبله مناهج أصولية أثرت فى تكوين « الرسالة » .

ولكن هل كانت هذه المناهج الأصولية السابقة ، هى كل ما دخل فى منهج الشافعى وأثر عليه ؟ أو يعنى أضيق - هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية - كالمنطق الأرسطى ليس ؟ فها اعتقد ما يأتى :-

أولا - إن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسلامى قبل عصر الشافعى بكثير . ومن المحتمل أن يكون قد أطلع عليه وخاصة أنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه : « لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا كبيرا لفعلت . ولكن ليس الكلام من شأني »^(٢) . واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم ، وهذان علمان نظريان لابد لباحثها من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التى كانت معروفة فى زمنه .

ثانيا - معرفة الشافعى لغة اليونانية - على ما يذكر أبو عبد الله الحساكم فى كتابه مناقب الشافعى ، الباب الرابع والعشرون - من أن الشافعى كان يقول حين سأله الرشيد عن علمه بالطلب : « أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس ومهراريس وفرغوريوس وجالينوس وهقراط وأسد فليس بلغاتهم »^(٣)

(١) المصدر منه . ص ٢٣١

(٢) السيوطى : صون ... ص ٦٦

(٣) ابن النديم . مفتاح دواز السادة ج ٢ ص ٢٣٢

ثالثاً - إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتيقن لنا أن الشافعى يشارك أرسطو في اعتبار القياس الأصولى - وهو التمثيل عند أرسطو - ظنياً (١) .

غير أن هذه الأسباب التى استخلصتها من تراجع الشافعى أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثير الرسالة بالمنطق الأرسططاليسى . فن غير المحتم أن تكون معرفة الشافعى للمنطق الأرسططاليسى حلة لتأثره به فى وضع منهجه ، فقد عرف علم الكلام وحججه ، ومع ذلك لم يرد عنه أنه تكلم فيه ، والتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به (٢) ، وكانت عناصر كثير من المنهج الأصولى نفسه قد تكونت من قبل ، وأتى الشافعى - بعقل تركيبى نافذ - فأقامه ثم أضاف إليه عناصر يباينة ونفلية خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين أو - على العموم - مباحث خاصة بالكتاب والسنة . وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم . بل حتى هذه الطرق لم يلجأ إليها الشافعى فى رسالته ، وكان أولى أن يتأثر بها من أى منهج آخر . أما صوغ الشافعى للأصول فى منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر عربى إسلامى .

أما معرفة الشافعى اليونانية فليست برهانا واضحاً على دخول المنطق الأرسططاليسى فى أصول الشافعى ، وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشيران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسه أجنبية عن التفكير العربى والعلة العربية . حقاً إن فى الرسالة نظاماً منطقياً لا شك فيه ، ولقد كان لمصطفى

(١) الشافعى . الرسالة ، طبعه القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ١٢٣

(٢) السيوطى . صود . ص ٣٤٠ آخر الباب للقبيل

عبد الرارق الفضل في تنبيها إلى مظاهر هذا النظام واكتشاف الاتجاه المنطقي في الرسالة إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ، ثم أخذ الشافعي في التقسيم مسع التثليل والإستفهام لكل قسم ، وعرضه لمراد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهي به التمهيد إلى تخيير ما يقتضيه منها . ومن مظاهر هذا النظام أيضا أسلوبه في الحوار الجدل المشبع بصور المنطق ومعانيه وحتى لتكاد تحسبه - لما فيسه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الإستدلال والتقص ومراعاة النظام المنطقي - حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة . (١) لسنا نتكرر كل هذا ، ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدودا منطقية أرسططاليسية تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول ، ولم يكن هذا الأسلوب الجدل المنطقي أسلوب المنطق الأرسططاليسي القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة في الأورجانون . بل بالعكس يرى أن أم مباحث الأصول تخالف في جوهرها مباحث الأرسططاليسيين المنطقية .

بقيت المسألة الأخيرة وهي اعتبار نتائج القياس الفقهي ظنية أو احتمالية ، ومشابهة في هذا التمثيل المنطقي الأرسططاليسي . وفي الواقع إن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهي العام الذي يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية وألا مدخل لليقين فيها . ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقا لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعي . بل سنرى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلا إلى اليقين - إذا ما طبق في المسائل اليقينية . وسنرى أيضا أن هذا القياس شيء آخر غير التمثيل ، ويخالفه في جوهره وفي الأساس الذي يقوم عليه .

ولم يكن موقف الشافعى من المنطق الأرسطاطالى سلبيا فحسب ، فاقنعصر على عدم التأثير به ، بل كانت فيه ناحية إيجابية هى مهاجمة هذا المنطق مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم (١) ، وهال هذا الهجوم بطل مختلفة أهمها : إستناد المنطق الأرسطاطالى إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اللاتينية مخالفة للغة العربية ؛ فأدى تطبيق منطق الأول على الثانية إلى كثير من التناقض . وسنعود إلى بحث قيمة هذا النقد فى بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو . غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجع لنا معرفة الشافعى باللغة اليونانية - وهو ما ذكرناه من قبل . وعلى العموم يمكننا أن نقول : إن الشافعى لم يصدر فى هجومه على المنطق الأرسطاطالى عن انجلاء خاص ومزاج فردى ، ولكن عن الإسلام ذاته . . . هذا الإسلام الذى لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق - لا المتشكلون ولا الفلاسفة ولا الصوفية - وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء ، وعلى رأس كل هؤلاء الشافعى ، .

استمرت رسالة الشافعى سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية فى العالم الإسلامى . ولم يبدأ التحقيق والتحجيس فيها إلا بعد أكثر من قرن ، حين بدأ الامام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى (٣٣٠ هـ - ٩٣٢ م) يضع شرحه عليها . وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح الرسالة (٢) ، ولكن لم يصل إلينا سوى شىء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثيرها بأى أثر خارجى ، ومدى معاونتها فى تطور المنهج الأصولى . إلا أنه من المقرر

(١) السيوطى . ص ٥٠٠ . ص ٥

(٢) استندنا فى هذا إلى البحر المحيط للزركلى «مخلوط» و«طبقات العانية السبكى فى مواضع مختلفة .

أن ما ألف من هذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يثاثر بالمنطق الارسططاليسى. ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية في تاريخ علم الأصول، بالرغم من أن كثيراً من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من أصحاب الشروح وبعض آرائهم . أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفى المذكور آنفاً ، وحسان بن محمد القرشى الأمدى أبو الوليد النيسابورى (٢٤٩ هـ - ٦٠ م) ومحمد بن حلى بن اسحاق القفال الكبير الشافى (٣٦٥ هـ - ٩٧٥ م) والحافظ أبو بكر الجوزقى محمد بن جداقة بن محمد النيسابورى الشيبانى (٣٨٨ هـ - ٩٩٨ م) وخمسة آخرون هم أبو زيد الجردى ويوسف بن عمر وجمال الدين ابن قسّى أو ابن الفاكبانى وأبو قاسم عيسى بن ناجى، وليس هؤلاء الشراح الخسة نراجع .

أما التطور الحقيقى فى علم أصول الفقه - فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هى هذه المتكلمين فى التصنيف فيه (١) . وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم علماء الأصول إلى قسمين : الأصوليين الفقهاء ، والأصوليين المتكلمين .

أما الأولون فقد امتزجت فى كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد، وبنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية، ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية ، ومن أئمتهم المتقدمين: الدهبوسى (٤٣٠ هـ) وقد كتب فى القياس بأوسع من كان قبله وتمم مباحثه وشراطله ، وكان له أكبر الأثر فى المعاصرة على إكمال المنهج الفقهى (٢) ، و كتابه هو تأسيس النظر . ثم كتب

(١) ابن خلدون، مقدمة ص ٣١٩ .

(٢) المصدر عينه ٣١٩ .

البرزوى كتابا مطولا « كشف الاسرار » ثم جمع ابن الساماني (١) (٦١٤ هـ) بين طريقتي المتكلمين والفقهاء مستندا إلى كتابي الاحكام للامدى وكشف الاسرار للبرزوى في كتاب سماه « بدائع النظام »، ثم كتب الإمام الشاطبي (٧٩٠ هـ) كتاب الموافقات ، وسار أيضا على هذا النهج شهاب الدين القرافي (٦٨٤ هـ) وله كتاب الذخيرة ، وكتاب أنوار البروق في أنوار الفروق ، ثم كتب السبكي كتابه المشهور « جمع الجوامع » وقد اقتصر السبكي في هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشواهد ، وقد شرح هذا الكتاب شروحا عدة كان أهمها شرح المحلى (٢) (٧٦١ هـ ٨٦٤ م) وشرح الزركشى (٧٩٤ هـ) . وهذه الكتب كلها بين أيدينا ، وقد خلطت من أى تأثير بالمنطق الأرسططاليسى .

أما القسم الثانى فهم المتكلمون - أشارة كانوا أو معتزلة (٣) . وهنا نرى محاولة عقلية بمحة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية، وتستند في هذا إلى الاستدلال العقلى والبرهنة النظرية (٤) ، فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التى عرفت قبل الشافعى فى المدرسة الأصولية الكلامية ، ووضعت تلك الطرق - وخاصة طريق القياس - فى صورة عقلية مجردة . ودخلت أبحاث كلامية كثيرة ، لما كان علم الكلام معتبرا واحدا من مصادر هذا العلم

(١) مظفر الدين احمد بن على المعروف بالساماني .

(٢) جلاله الدين بن احمد المحلى العافى المولود بمصر

(٣) لم تذكر الشيعة ، وإن كانت لم أصول خاصة بسبب إغفالنا لم أنهم لم يتكلموا فى القياس وهو أساس بحثنا هنا .

(٤) التزائى ، المتضمنى (طبعة القاهرة ١٣٢٢) ج ١ ص

ابن حزم (على بن أحمد) ١٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م الأحكام فى أصول الأحكام (طبعة الأستاذ الفخيم أحمد شاكر - القاهرة سنة ١٩٤٥ هـ) المجلد الأول - الكتاب الأول جيمه

الثلاثة ، لا لدى المتكلمين وحدهم بل ولدى الفقهاء حتى الظاهرية منهم . أما عن المعتزلة فكما أنه لم تصل إلينا كتبهم في علم الكلام (١) ، لم تصل إلينا كتبهم في علم الأصول ، وخاصة كتاب العهد للقاضي عبد الجبار (١٠٩٥هـ) وشرحه المتمدن لابن الحسين البصري (٢) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الأصول المعتزلية - وعلى الخصوص لدى أبي هاشم الجبائي مفكر المعتزلة العظيم - من كتب المتأخرين من أهل السنة - وسيكون هذا محل دراسة أخرى خاصة . ودراسة هذه النصوص الباقية من المعتزلة تقسم تماماً بأنها لم توضع على طريقة الارسططاليسيين ، بل على طريقة الجدليين من نظار المسلمين .

أما الإشارة فقد احتزوا أيضاً بأصولهم عن منطق أرسطو ، ونجد هذا واضحاً لدى عدو ممتاز لثقافت اليوناني - أبي بكر الباقلاني - وهو شخصية ضخمة لم تبحث بعد - ولم يصل إلينا إنتاجها الأصولي إلا خلال كتب المتأخرين أيضاً .

ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين (٩٨٨هـ) . وقد كان المفلتون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى - إلا أنه تمسك لي بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان قتيبي في أنه ، وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الارسططاليسي في نقاط

(١) وصل إلينا من كتب المعتزلة الكلامية : للنبي للقاضي عبد الجبار وقد طبع عدة من أجزائه ، كما وصل إلينا : شرح الأصول الخمسة لنفس المؤلف . ولقد أثبتت هذه الكتب التي تضمنت حديثاً الرأى القوي تأديت به من قبله - منذ عام ١٩٣٩ ومعتنفاً على هذه ذات باقية من ثرات المعتزلة - أثبتت هذه الكتب أن للمعتزلة لم يخلوا المنهج الأسططالي كنهج لأيمانهم .

(٢) نهر العهد حديثاً ، وهو على طريقة نظار المسلمين وليس فيه أثر لمنطق أرسطو .

كثيرة ، إلا أنه تأثر به الى حد ما . بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . فكما أنه خالف متكلمي أهل السنة في القول بالواسطة أولا (١) ، ثم وافق أبا هاشم الجبائي في أقواله كثيرة (٢) ، يقول ابن تيمية عنه : « واستمد من كلام أبي هاشم الجبائي على عتبات له ، ولقد خرج على طريقة القاضي وذويه في مواضع الى طريقة المعتزلة » (٣) . فكما أنه خالف الجمهور في كل هذا ، نراه يخالفهم أيضا في محاربه مزج المنطق الارسططاليسي بالأصول ، ويمجد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي ، مما أدى إلى مهاجمة السلف لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية .

ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الارسططاليسي بعلوم المسلمين ، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة المباشرة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستقصى ، والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا فائدة بعلومه قطعا . وعلى هذا الأساس ، اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المساميين ، ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين .

ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الارسططاليسي ويفردون في أول كتبهم فصلا خاصا لما أسماه « المقدمات الكلامية » (٤) أو

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل عن حد العلم وخفيته

(٢) ابن تيمية إلهيانية ص ١٠٧

(٣) إمام الحرمين . البرهان - نفس المقدمات السابقة

(٤) الزركلي ، البحر المحيط . ج ١ ص ٩

والمقدمات الداخلة ، يلخصون فيها منطق الشراح الإسلاميين مشائياً تارة وروافياً طورا ، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني - أرسطاطاليسيا كان أو رواقيا - مباحث الالفاظ . أما مبحث القياس فقد استمر - حتى بين أيدي الأصوليين المتأخرين - بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليوناني أرسطاطاليسيا كان أو رواقيا .

ولن نعرض في هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية ، فقد سبق أن عرضنا نماذج المنطق اليوناني بين أيدي شراحه الإسلاميين . وتلك المقدمات ليست إلا صورة من هذه الشروح الجمة التي كتبها الإسلاميون والتي حلت حاضرها في الباب السابق . ولكن سنعرض لهذا المنهج الأصولي الكلامي لأن المتكلمين يتشاركون فيه - كما سترى بعد - كما عرف قبل القرن الخامس .

ولن أخوض في الأبحاث الفئوية لخروجها عن نطاق هذا البحث ، مع ملاحظة أن المباحث الأصولية الفئوية ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية؛ فقد دقق الأصوليون نظرم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها الفقهيون أو النحاة . إن كلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة : فكتب اللغة تضبط الالفاظ والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصوليون باستقراء يزيد على استقراء الفوى . فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها الفوى ولا تقتضيها صناعة النحو ، ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة (١) .

هذا هو تاريخ المنهج الأصولي .. استطعنا أن نثبت من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الارسطاطاليسي ، وأن هذا المنهج قد تكون منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكتلون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة في التفكير ، حتى

(١) سميت بالكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الكلام (مسلم التيوث) - ص ١٠

وصل إلى أيدى الشافعى . فأقامه علما متفق الاجراء متاسق الاطراف .. وفى كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية . ثم انقسم الى قسمين بسد الشافعى : علم الاصول الفقهى وعلم الاصول الكلامى . وفى كلا القسمين لم يتأثر أيضا بمنطق أرسطو ، حتى أتى القرن الخامس ، فزوج المسلمون المنطق الارسططاليسى بالاصول ، وبهذا انتهى أو كاد ينتهى تفكير المسلمين المبدع فى المنطق .

هذا هو موقف علماء أصول الفقه - فقهاء كانوا أو متكلمين . فما هو موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الاسططاليسى ؟ هذا ما سنبجسه فى الفصل القادم .

الفصل الثاني

موقف علماء أصول الدين - للتكلمين - من المنطق الأرسططاليسى

حتى القرن الخامس

بحثنا في الفصل السابق موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس ، ووصلنا إلى أن هؤلاء العلماء لم يقبلوا للمنطق الأرسططاليسى . وسنحاول في هذا الفصل أن نبحث موقف علماء أصول الدين من هذا المنطق . وأول نراه حول هذا الموقف فكرة شائعة لدى مؤرخي الفكر الإسلامى وخاصة المستشرقين : وهى أن التكلميين الأولين كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتى . ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد ، فإنها سادت حتى الآن ، وربما عاون على تدهيمها الحبيج الآتية : -

أولا - أن المعتزلة بدأوا حجاجهم الدينى مع النصارى في وقت مبكر . وكان قد حل مكان المسيحية الأولى - الساذجة - مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليونانى ، أو بمعنى آخر كان النصارى يتسلحون في جدلهم الدينى - كما قلت في المقدمة - بالمنطق الأرسططاليسى حتى آخر الأشكال الوجودية . ولم يكن مما يقنع هؤلاء النصارى في جدلهم البراهين الشرعية أو الاحتياجات الخطائية وهم يتكلمون في اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح وتوحد الأقاليم وتمسدها . فكان من المعقول إذن ألا يبدأ المسلمون هذا النقاش وهم خلو من معرفة منطق أرسطو ، وخاصة أن يوحنا الدمشقى كان يعتبر الإسلام في كتاباته التى يناقش فيها

وعما يشهد هذا إيماننا واطمئنا :

أولا - اختلاف نظرة المتكلمين والمثابرين في مبحث الحدة، ونقد الأولين لمبحث الحدة الأرسططاليسى (١) .

ثانيا - رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسططاليسى. ويذكر لنا ابن خلدون (١٤٠٦-١٧٨٥ م) : « أن للسليين لم يأخذوا بالاقيسة للايستها العلوم الفلسفية المبينة العقائد » (٢) . ووصلت إلينا مقتطفات من كتاب الآراء والديانات لابن التومثي الشيشي ، وفيها نقد للشكل الأول (٣) .

ثالثا - أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني (٤) (١ صفر سنة ٤٠٣) وإمام الحرمين (٥) وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو . بل إننا نرى مفكرا حقيقيا - يكاد يكون إسماعيليا - هو أبو سليمان السجستاني ، يصرح بهذا النقد ، وسيأتي هذا بعد .

رابعا - الكتب الكثيرة التي ألقت في نقد المنطق الأرسططاليسى ، ككتاب الدقائق لابن بكر بن الطيب ، والآراء والديانات لابن التومثي . ونفيع نصوص كثيرة إلى أن أبا علي الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار كتبوا في نقد المنطق

(١) المهرورزي . حكمة الاشراف . ص ٥٨ . السيوطي . ص ٢٠٨ ...

(٢) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٣٣٦ .

(٣) السيوطي : ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٤) أبو بكر بن محمد الطيب بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني .

(٥) ولد أمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجبوني في ثامن شهر المحرم سنة ٤١٩ ولوى .

ليلة الأربعاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٨٧ .

(٦) السيوطي . ص ٢٠٧ ابن القيم : مفتاح : ص ١٦٧ .

الأرسطاليسى^(١) وكتب القاضى عبد الجبار فى أيدنا الآن وهى بحجة على الطريقة القديمة لنظار المسلمين، ويستخدم القاضى عبد الجبار فى أكثر مواضع كتبه قياس القالب على القاعد وهو عملية استدلالية إسلامية. ونقد أبو العباس النائى المعتزلى المنطق الأرسطاليسى كما ورد فى مناقشة السيرافى (٢١٨ هـ - ٩٧٨ م) لأبى بشر متى بن يونس (٣٢٨ هـ - ٩٣٩ م) وهذا النائى أبو العباس قد نقد عليكم ونتبع طريقكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدرُوا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم من وم (٢). ويذكر عن ابن حزم أنه قد نقد منطق أرسطو، يقول صاعد: «وَألف كتاباً أساء التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبين المعارف واستعمل فيه أمثلة فقتية وجوامع شرعية، وعالج أرسطاليس واضح هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط (٢)، وقد وصل كتاب ابن حزم إلى أيدنا، وهو يخرج على هذا المنطق فى بعض الواضع، وإن كان يتأبه أيضاً فى كثير من مباحثه، ولكنه لم ينظر إليه - كما نظر إليه المشاؤون الاسلاميون - على أنه قانون معصوم بخلاف من الخطأ.

ويمكن تفسير هذا الموقف فى دائرة منطق أرسطو؛ وقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل، بحيث نرى مؤرخاً معتزلياً كابن المرتضى (١٤٠ هـ - ١٤٢٧ م) يقول عن أبى الحسين البصرى: «كان لبهاشة عنه نفرة لامرئ أحدهما أنه دس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل (٣)». ويردد ابن المرتضى - فى فقرات

(١) أبو حيان التوحيدي: للمقائسات: ص ٥٥٥ - ياقوت: أرهاق الاديب إلى معرفة الاديب المروف بمجم البلدان: طبعة القاهرة: ٣٠ ص ١١٩.
 (٢) صاعد: طبقات الأمم ص ١١٨.
 (٣) ابن الرضى: للنية والأمل شرح اللؤلؤ والنحل ص ٩٦.

عدة - كراهية المعتزلة لفلسفة وعلوم الأراكل .

ولكن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الأرسطاليسى وخرجوا في أبحاثهم عن قواعده ، فلاشك - وقد كانت لهم فلسفة عامة - أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو ، وأن يكون نظرم قائما على أسس منطقية خاصة . فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الأرسطاليسى فلمهم أقاموا مبحثا آخر للحد ، وكذلك وضعوا أو أخذوا من الأصوليين أدلة ومدارك العقول تعتبر بمثابة أبحاث القياس الأرسطاليسى ولواحقه . ويثبت أن المتكلمين استخدموا منهاجها البحث غير المنطق الأرسطاليسى ما يأتي :

١ - أن النزالي (٥٠٥ هـ - ١١١١ م) هاجم هذا المنهاج الذي يخرج عن منطق أرسطو في أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلبوها من خصومهم واضطروهم إلى تسليمها لا لقانون العقل - وهو عنده منطق أرسطو وقضاياها ، الذي يقرر أن البديهييات وحدها هي التي ينبغي تسليمها - ولكن مجرد شربتها وتوافرها (١) (وهي ما يسميها صاحب المواقف بالمقدمات الضعيفة) (٢) ، وما كان يراه في عدم اهتمام المتكلمين بالبديهييات ، وخروجهم في أبحاثهم عنها : فقد يظن بالاوليات أنها ليست أولية فيشكلك فيها ولا يتشكلك في الاوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتحسين للذاهب الفاسدة بمحاكاة الجليات (٣) . ولعل النزالي يشير إلى تلك النظرية التي كانت تتردد في

(١) النزالي للحد من الفصل ٧٩ - ٨٠

(٢) الأبي: للمواقف ٢٠ ص ٤٤

(٣) النزالي: معيار العلم ص ١٦٠

أوساط المسلمين ، نظرية الواسطة ، والتي تنقد مبدأ عدم ارتفاع التقيضين أي مبدأ الثالث المرفوح . وفي فقرة أخرى : « إن أكثر أقيصة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات معبورة فيما بينهم سلبوها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها . ولذا نرى أقيستهم نتج نتائج متناقضة فيتهيرون فيها وتتخط عقولهم في تفكيحها » . (١) ويلاحظ أن كلمة الجدليين تطلق على طائفة من المتكلمين والأصوليين لم يأخذوا بالمنطق الأرسطاليمي ، بل كانت لهم قواعد وأنظمة خاصة في المناظرة والمجادلة . يمكننا أن نستخلص من كلام الغزالي أنه يشير إلى مناهج خاص المتكلمين .

ب - ما يقوله إمام الحرمين : « رغبنا أدلة المقول ترتيباً تنقله ثم نبين فسادها » (٢) . وهذا يثبت تماماً أن المسلمين مناهجاً في البحث العلمي مستقلاً ، لأن إمام الحرمين أخذ - إلى حد ما ، كما بينا في الفصل السابق - بالمنطق الأرسطاليسي ،

ج - احتفاء بمثل الفكر الخليلي في العالم الإسلامي - شراحا كانوا أو مؤلفين - المتكلمين مخالفه هؤلاء المنطق الأرسطاليسي . يذكر القفطي (٥٦٤٦هـ) أن يحيى بن عدي (٣٦٥هـ - ٩٧٥هـ) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم من الأيام وكان في المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا . مع يحيى ، فرفض

(١) المصدر نفسه - ص ١٦٠

(٢) إمام الحرمين . البرهان « مخطوط » ج ١ باب مدارك القول .

يحيى ثانياً : « هم لا يفهمون قواعد جاراتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم » (١) .
 د - اعتبار « الكلام » نفسه منجماً للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منجماً للعلوم العقلية ؛
 فإن شارح المقاصد يرى أن من أتم الأسباب التي من أجلها سعى علم الكلام باسمه
 « أنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرحيات كالمنطق في الفلسفيات » .

هـ - يقرر ابن تيمية (٧٢٩ هـ) صراحة وجود قانون امتياز به المتكلمون
 فيقول : « وكان للفراي قانون هو المنطق ، أما بكر بن العربي فقد وضع قانوناً
 آخر مبني على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالمقاضي أبي بكر الباقلاني » . (٢)
 ويذكر في فقرة أخرى أن نظار المسلمين عدلوا عن طريق المناطقة فقالوا : « الطريق
 هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم » (٣) وهذا
 الطريق غير طريق المناطقة ، بل هي أدلة خاصة . ويردد ابن تيمية هذا في مواضع
 كثيرة من كتبه ، كما أن ابن السبكي يردده أيضاً (٤) .

و - ما يذكره ابن خلدون (٧٨٠ - ٨٠٦ م) من أن أبا بكر الباقلاني
 وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والافتراض ومنسباً « أن بطلان
 الدليل يؤذن ببطلان المدلول » ، وأن هذه الطريقة كانت فنا نظرياً قائماً

(١) الفتاوى « جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف » إخبار العلماء بأخبار الحكماء « طبعة
 ليشت سنة ١٢٢ - ص ٥

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٥

(٣) ابن تيمية . مولفة صريح القول لصحيح القول ج ١ ص ٣

(٤) السيوطي : سنن ، ٢٦٤

(٥) ابن السبكي ، ميد النعم ص ١١٤

بذاته ، ثم جاء إمام الحرمين ، فوضع في هذه الطريقة كتاب الفاعل ، وأن في هذا الكتاب نفسه شرحا للطريقة القديمة للتكلمين . ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسطاليسى ، وفي ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالقوا الكثير منها ، فاعادوا يستمدون أن بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول . وتكونت طريقة أخرى هي « طريقة المتأخرين » ، مستمدة من منطق اليونان رواقيسا كان أو أرسطاليسى وقائمة عليه ^(١) .

ز - ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام « ليست له مبادئ تبين في علم آخر ، إنما هو مستغن في نفسه عما جده » (٢) ويقرر السالكون أن مباحث النظر تتخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطاليسية ^(٣) .

ح - يذكر ابن رشد (٤) (٥٩٥ - ١١٩٨) أنه كان للتكلمين طرق ودلائل خطائية (٥) . وهو يبرهن هذا عن منطق التكلمين المخالف لمنطق أرسطو . أما قوله بأنها دلائل وطرق خطائية فذلك لأنه كان يزرع تحت وطأة المنطق الأرسطاليسى وقد جهده أشد الجهد فلم يرحق حقيقة سواء .

لستج ما تقدم أنه كان للتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج يتسم بما يأتي :

(١) ابن خلدون - مقدمة ص ٣٢٦ - ٣٢٧

(٢) شرح اللواقف - ج ١ ص ٥٥

(٣) المواظف - الحاشية ص ٥٧ ج ١

(٤) ولد ابن رشد سنة ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م ومات في مراكش في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ

١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م

(٥) ابن رشد - الكشاف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٥ .

أولاً - رفض المنطق الأرسططاليسى كتهاج البحث ومهاجمته .

ثانياً - الاخذ بمنهاج إسلامى خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل . وقد استمر هذا المنهج فى الفترة الأولى فى جميع دوائر المتكلمين - معتزلة كانوا أو شيعة أو شافعية أو مازنيدية - يعمزل إلى أكبر حد عن المنطق الأالسططاليسى . أما مرجع المنطق الأرسططاليسى بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ فى أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين (١) . غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة ، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبى حامد الغزالى ، ومع ذلك فقد بقى لمنطق أرسطو أعداء عتازون حتى العصور الأخيرة - وسنبين هذا فيما بعد - وبقي للمناهج المتكلمين الأولين أنصار وكثيرون استخدموها واحتفظوا بها ، جد لهم .

ما هى اللة التى دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسططاليسى ؟ يمكن أن استنتج ببساطة أن اللة فى هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو - وهى فى جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن - فكان من المحتم ألا يقبلوا منهاج البحث الذى استندت عليه هذه الميتافيزيقا ، وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها ، وقيضية منطق أرسطو مرتبطة بقيضيه ميتافيزيقاه أيضا ؛

وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين ، طبقا لما لدينا من مصادر ، مع ملاحظة أن هذا المنطق استخدمه الأصوليون - علماء أصول الفقه - قبل

المتكلمين . ولذلك سنحبر عن علماء هاتين الفرقتين بالاصوليين (علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين) ثم نعرض بعد ذلك موقف المتكلمين من قانون بديهي هو قانون عدم ارتفاع التقيضين - الوسط المتع أو الثالث المرفوع - ثم نقدم لمبدأ العلية . ثم نصل إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخاص إلى منطق أرسطو .

الفصل الثالث

منطق الأصوليين : مبحث الحد الأصولي

كانت النتيجة التي وصلنا إليها في الفصلين السابقين أن الأصوليين - علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين (المتكلمين) لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق . ولذا إن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهاج البحث أو منطقاً واحداً . ولكن ما هو هذا المنطق الأصولي الذي استخدمه الأصوليون ؟ هذا المنطق الأصولي في الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمي الذي وضعه الأصوليون لكي يسيروا عليه في أبحاثهم ، وكانت أميز صفاته أنه يظل من مباحث الميتافيزيقا ، أو من الصفة الميتافيزيقية . . تلك الصفة التي جعلت المنطق الأرسططاليسي كأنه علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الوجود *La science de la pensée* كما يدعوه المحليون *nécessaire en tant qu'identique avec l'être* . علم الفكرة المجردة ⁽¹⁾ *La science de l'idée pure* ، وغسلوه من الناحية الميتافيزيقية جعله منطقاً علمياً ، أو بمعنى أدق منطقاً *pragmatique* . يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية . وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين ، المبحث الأول هو مبحث الحد ، والمبحث الثاني هو مبحث الاستدلالات . وسنبحث في هذا الفصل مبحث الحد - كما عرفه الأصوليون - - طبقاً لعنابر غلبة بقبه لناعته في كتب المتأخرين .

إن الحد عند أرسطو - كما نعلم - هو قلة العلم ، والتوصل إلى الماهية بالحد هو غاية الفكر الارسططاليسى كله . فإذا كان الاصوليون قد خرجوا عليه ووضعوا تصورا جديدا للحد ، فإنهم يكونون قد خرجوا نهائيا على روح العلم اليوناني ومنهجهم ، إن الحد عند أرسطو - كما رأينا - هو المعرفة للماهية أو للذات أو لانه الجواب الصحيح في سؤال ما هو إذا أحاط بالمستول عنه . وهذه التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الاصوليون - وكان عليهم أن يرفضوها - وأوردوا عليها الإهتراضين الآتين : أولها - أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال . ثانيها - أن الحد ليس معرفة للماهية أو موصلا للشيء ، لمر التوصل إلى هذا أو استحالة . لكن حد الشيء هو معناه الذي لا يخلو استحق الوصف المقصود ^(١) . وهذا اتجاه في تعريف الحد يخالف الحد الارسططاليسى مخالفة تامة ، وسنوضح هذا موضعاً أكثر .

إن تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد ، هل هو حصر الذاتيات أو هو مجرد التمييز كيفاً أمثاق ؟ أما الارسططاليسيون - وغايتهم من الحد حصر الذاتيات - فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصاً أى يرجع إلى وصف حقيقة المحدود ، فالحد إذن « هو القول المفصل المعروف للذات بما هيته » ^(٢) أما عند الاصوليين - وغايتهم من الحد مجرد التمييز - فيرجع الحد إلى قول الواصف ، أى أنه القول للمفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه . يقول الباقلاني - وهو يمثل الفكر الاصول الاول - « الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده . وإنما على العباد ان يأتي بعبارة يظن السائل

عالمًا بها إن جهل ما سأل عنه ، فإن جهل عبارات كلها فسحقاً (١) ، ولذلك هو في العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به - والمعرفة كما كان مفهوماً هي العلم . ويشكر إمام الحرمين هذا بشدة ، ويرى أن الغرض من الحد هو الإشارة بالحقيقة التي بها قيام المستول عن حده، وبها تميزه الثاني عما عداه ، ولن يرسل تغاير العبارات ، وإبدال لفظ بلفظ إليها (٢) .

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبي الحسين البصري العلم (٣) أنه نحو أيضاً هذا المتحى الفظي ، فإن الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره ، ولم يلجأ في تعاريفه إلى أى من أنواع الحدود الإرسطائية . بل إن الحد لدى المتكلمين جميعاً إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره ، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، يقول ابن تيمية «...المحققون من النظار يعلون أن الحد قائمه بالتمييز بين المحدود وغيره كالاسم ، ليس قائمه بتصوير المحدود وتعريف حقيقته ، ، ويرى ابن تيمية أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقة هم أرسطو واتباعه من المشافين اليونانيين ومن هذا حذرهم من متلفعة الاسلاميين ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا أبداً فكرة التوصل إلى الماهية ، وإنما أدخل هذا في كلام علماء أصول الدين والفقه بعد النزول في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس ، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني تحت تأثير دعوة النزول إلى استخدام المنطق . وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والقيمية وغيرهم ، فتندم إنما يقيد الحد

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل - جد العلم وحقيقته .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الفصل .

(٣) الأندلس ، الإحكام في أصول الإحكام ج ٢ ص ٢٨٦ .

التقييد بين المحدود وغيره . بل أكثرهم لا يسوون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ، ولا يجهز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره ، سواء سمي جلساً أو مرضاً عاماً ، وإنما يحدون بما يلام المحدود طرداً وعكساً ، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وعادة ونحو ذلك بما يتميز به المحدود عن غيره . وهنا تقرير واضح من مؤرخ نقد المنطق عند المسلمين ، فإن مفكرى الاسلام الأرازمي - وم المعبودون عن روح الاسلام الحقيقي وعن منهجه - لم يقبلوا فكرة الماهية الارسططالية وتكونها من أفكار عامة كالجنس العام واشتراط الفصل والخاصة بما يميز بين المحدود وغيره ، وإنما يحدون فقط بما يطرد وينعكس مع المحدود ، فاستخدموا فكرة الطرد والعكس في المحدود كما سيستخدمونها في حركة الاستدلال القياسية كما سنرى بعد .

ويقرر ابن تيمية أن ذلك مشهور في مكتب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بنكر وأبي اسحق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والنفسى وأبي حنبل وأبي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيثم وغيرهم ^(١) وفي فقرة أخرى يقول ويؤكد : « ولم يكن قدما المتكلمين يرضون أن ينحسروا في الحدود على طريقة المتطيقين كما جحد في ذلك متأخروهم » ^(٢) ويقول صاحب كشف اصطلاحات الفنون : « الحد عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعزافاً ، ثم يفرق بين هذا الحد والحد الارسططالي : فالاول يفيد تمييز صورة عما حداهما ، والثاني يحصل في الذهن صورة غير حاصلة . ثم يتكلم عن أنواع الحد عند الناطقة ، وينتهي إلى القول بأن هناك تارة بين الإثنين ^(٣) . ويرى الزركشي أن أئمة الكلام والأصول

(١) ابن تيمية : كتاب الرد على الصفيين (طبعة مجامع ١٣٦٨ هـ - ٨ - ١٩٤٩ م)

١٤ - ١٥

(٢) السيوطي . ص ٢٠٨

(٣) المهابدي : كلمات اصطلاحات الفنون ص ٩

يرون أن القصد من الحد الجديد بين الحدود وغيره، ثم ينقل عن إمام الحرمين وأن القصد من التحديد في إصلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينهما وغيره. أما المناطقة فقالوا إن قاعدة الحد التصوري^١ أي تصوير الماهية.

هناك إذن اختلاف كبير في تعريف الحد وغايته عند الأصوليين والأرسططاليسيين. فإن للمنطق الأرسططاليسي يعتبر الإقتصار على تمييز الحدود عن غيره دون تنميط حقيقته بمقوماتها إخلالا بالحد، فإذا عرفنا الإنسان بأنه جسم ناطق، وحفظنا ذو نفس حساس متحرك بالارادة اعتمادا على أنه لا شيء غيره جسم ناطق، كان هذا التعريف غير تام. ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولي، وهو - من بين المتقدمين - الوحيد الذي خاف هذا الاتجاه، وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسططاليسي. وإذا كان الحد عند المناطقة الأرسططاليسيين يفيد تصور المتعلق بمدان لم يكن، فالحد الحقيقي هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة، فهو يتوقف - كما هو مفهوم - على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح. ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح: إيراد الجنس أولا، ثم الفصل ثانيا.

أما الأصوليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات (٧) وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا، فيميز الحدود عن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات. والبعض الآخر يرحب أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية، فيحدث الفرق بين الحدود وغيره بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره (٨). وكلا الاتجاهين لا يوافق على

(١) الزركلي: البحر المحيط ج ٩ ص ٨٥ وابن تيمية ص ٩٧.

(٢) ابن تيمية. موافقة صريح المنقول ج ٣ ص ٢٢٧.

(٣) الزركلي. البحر ج ١ ص ٨٥.

استناد الحد إلى فكرة الجنس والفصل الذاتين كما يفهمها الماطقة الارسططاليسيون .
واسكن الفريق الثانى من الاصوليين اشتراط مع ذلك الاطراد والانعكاس ، أى
يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ، ومن انتفاءه انتفاؤه . يقرر إمام الحرمين
أن الاطراد والانعكاس لا يتم الحد عند الاصوليين إلا بهما ، (١)

.. وإذا كان الحد عند الارسططاليسين هو تعريف الشيء بالتوصل إلى ماهيته ..
أى لا بد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً ، حتى يعلم المشترك بين الأشياء
المشتركة فى شيء واحد أى «الجنس» . والتقدير الذى تفصل به كل واحدة منها عن
الآخرى - أى «الفصل» - فن الصعوبة التوصل اليه ، وقد لاحظ ابن سينا هذا
من قبل . أما الحد الأصولى فهو فى غاية السهولة ، لأنه إذا كان الحد تفصيل
مادل عليه اللفظ اجمالاً ، فلا عسر فى اقتناصه (٢)

يقول أبو البركات البغدادى رداً على ابن سينا : «الحدود فى غاية السهولة ،
لأن الحدود هى الأسماء ، والأسماء أسماء الامور المعقولة ، وكل أمر معقول
فلا بد وأن يعقل .. إن قال المشترك أى شيء هو وما هو ، وكما لجزء المميز أى
شيء هو ، فكان الحد سهلاً من هذا الوجه . (٣) ويقول فخر الدين الرازى فى
المختصر : «الإضاف أن إن كان القرض المقصود منه تفصيل مدلول الاسم كان
سهلاً ، وإن كان القرض معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك فى غاية الصعوبة» (٤)
ويردد ابن تيمية أيضاً هذا : «عسر الحد مبنى على اعتقادهم أن المراد بالحد
تصوره وليس كذلك» ، (٥)

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٤

(٢) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٤

(٣) أبو البركات البغدادى . للتبويب ج ١ ص ٦٥ .

(٤) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٣ .

(٥) الزركشى . البحر .. نفس الصفحات

فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الارسططاليسى من أنه المعروف للباهية ، أما إذا كان قصد به التمييز غير الذائق بين المحدود وغيره ، كان في غاية السهولة .

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره - فإلى طريقة اكتشافه ؟ قد رأينا طرقا كثيرة لاكتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين المنطق الارسططاليسى . وهذه الطرق هي الاستقراء والتقسمة والبرهان والتركيب ، وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هي التي لجأ إليها أرسطو مع نقضه للطرق الأخرى ، وتابعه المشاؤون الإسلاميون متابعة تامة . ورأينا بعض المفكرين الإسلاميين يأخذون بالطرق الأخرى - على خلاف مذهب أرسطو . أما الأصوليون فلم يقبلوا شيئا من هذه الطرق - وخاصة طريق التركيب عند أرسطو . يقول الزركشى : « إن من شروط الحد عند الأصوليين أن لا يكون مركبا على خلاف وتفصيل ، فمتى المتعلقين لا بد في الحد من التركيب ، ومنه المتكلمون » ^(١) ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هذا من كثير من المتكلمين . ونقل الزركشى أيضا عن الأستاذ أبي منصور : « اختلف أصحابنا في تركيب الحد من وصفين فأكثر ، فنع أبو الحسن الأشعري الجمع بين اثنين في حد واحد إذا أمكن أفراد أحد المعنيين عن الآخر . ولهذا اختلف في حد الجسم أنه الطويل العريض العميق (٢) . ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين منعوا أن يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره . » ويقول ابن تيمية إن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا - معقولة (أبو هاشم الجبائي) وشيعة (ابن التومني) وأشاعرة (الباقلاني) ^(٣)

(١) الزركشى . البحر . ج ١ ص ٩٥

(٢) قس المصدر

(٣) ابن تيمية . مواهبة . ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٥

وقد رأينا الأشعري (٣٢٤ هـ - ٩٢٥ م) لا يقبل أيضا فكرة التركيب . ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحاد بأن يأتي في حده بعبارة واحدة ، واذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ ، والمبارات . لا تقصد لأنفسها وليست هي حدودا بل منبهة عن حدود . (١) إن التركيب الذي يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أى من الجنس والفصل ، وهو تركيب يقوم على أساس فكرة الملية : ففكرة أن الجسم جزئين - كالحوي والصورة - غير المحسوسين ، أى الجنس والفصل - الأول - حله المادية والثاني حله الصورية - ينكرهما المتكلمون الذين يقولون : إن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ ، فالجزء عند المتكلمين لا يكون من مفهوم المسمى ، أى الجسم ، لتقل الجسم دون ذلك الجزء غير المحسوس (٢) . فالتركيب الذي ينكره الأصوليون هو التركيب المكون من الميرى والصورة أو الجنس والفصل ، والتركيب الذي يقبله الأصوليون هو تعدد الألفاظ ولكن لا يحمل الفصل على الجنس : و مراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح في الحد ، والتركيب الذي أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق وهو مبطل للحد (٣) أى أنه مبطل للحد في نظر المنطق الأرسطائي . وأما المقصود بتداخل الحقائق عند الأصوليين فهو عدم إيراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولا والفصل ثانيا - ثم يكون الفصل على وجود الجنس . وقد أدى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلل في مبحث الحد وفي غيره من الأبحاث إلى تعارض فكري شديد بينهم وبين المنطق الأرسطائي ، كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة المشائين الإسلاميين وعلى الأخص ابن رشد - لهم هجوم عنيفا . وحصة مبحث

(١) البحر ص ٩٥

(٢) شرح حكمة الاشراف . ص ٥٣

(٣) البحر . ص ٩٥

العلل بالحد عند أرسطو صلة وثيقة (١) كما تعلم وكما ذكرنا من قبل - فإن الحد الأرسطاليسى للشيء يتكون من مادته وصورته أى من جنسه وفصله . وذلك أن الحد إنما وضع ليبين حقيقة الشيء ، والصورة هى كمال وجود الشيء وهى أشرف ما به قوامه . ويتقد الأصوليون بمبحث الحد من حيث اتضاله بمبحث العلل . . إن الأشاعرة لم يوافقوا على فكرة العلية فى إجماعتهم العقلية هذه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يستند على مذهب العلل عنصرا الحد ، أى الجنس والفصل . ولم يقبل الأصوليون فكرة الجنس والفصل ، فكان من المقول ألا يقبلوا الأساس الذى تستند عليه فكرتهما .

وقد أثار بعض الأصوليين المتأخرين الدين لم يقبلوا - فيارجح - المنطق الأرسطاليسى اعتراضات هامة على استناد الحد الأرسطاليسى على فكرة العلل (٢) ، تلخص فى أن الأرسطاليسيين يرون أن الفصل - وهو الصورة - علة وجود الجنس - وهو المادة (٣) - لامتناع وجود جنس مجرد من القبول كالحيوانية المطلقة ، ولكن الرازى لا يوافق على هذا « لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها - كالحيوان الكاتب - يكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها » (٤) وينبغى أن نلاحظ أن الرازى يعتبر الكاتب « فصلا » بينما هى « خاصة » أى أنه يتكلم من ناحية أن الماهية اعتبارية ، بينما المناطقة الأرسطاليسيون يعتبرون الماهية حقيقة . وقد

(١) Hamelin : Le Système d'Aristote p. 123

(٢) البحر المحيط ١٠ - ٩٣ - ٩٥ ج ١

(٣) المواظ ج ٣ - ٦١ وابن سينا . منطق المشرقيين ج ١ - ٤١

(٤) الزركشى . البحر . ج ١ - ٩٢

نشأ عن أخذ المناطقة بالمعية في الحد واعتبار الفصل علة للجنس ، وإبطال الأصوليين لها ، النتائج الآتية :

أولاً - يرى الأصوليون « أن الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد تحد يكون جنسا له » فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان الحيوان فصل للانسان ، وإلى الملك جنس له ، والحيوان جنس للانسان ، لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة ، ولكننا في الوقت عينه تفصل الانسان عن الملك . أما الأرسططاليسيون فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنسا باعتبار آخر ، لأن الفصل لو كان جنسا لكان معلولا للجنس المعلوم له ، فيكون المعلوم علة لعلته - وهو ممتنع (١) .

ثانياً - أباح الأصوليون « اقتران الفصل بجنسين » وذلك في الماهية المركبة من حدين كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه ، كالحيوان الأبيض ، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره ، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره . فإذا تكونت الماهية منهما ، كان الحيوان جنسا لها والأبيض فصلا بالنسبة إلى الحيوان الأسود وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض - وقد ذكرنا هذا - وينتج من هذا أن الفصل هو الأبيض في الجملة الأولى يقارن بجنسين هما الأسود الحيوان والجماد . كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلا أن يقارن بجنسين هما الأسود والأبيض (٢) . أما الأرسططاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل - من حيث هو علة - لا يقارن إلا جنساً واحداً ، فانه لو قارن بجنسين في مرتبة واحدة حتى يكون من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن

(١) المصدر عينه الصحيفة نفسها .

(٢) الزركشي - البحر : ج ١ ص ٩١

المجلس الآخر ماهية - لاستحالة أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة - لزم تخلف المعلول عن علته . وهذا ناتج من وجود التفصيل في كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس ما لزمها في الماهية الأخرى .

ثالثاً - يرى الأصوليون أنه إذا كان يجوز اقتران التفصيل بجنسين ، فانه يكون مقوماً لنوعين وهذه نتيجة لازمة . أما الأرسططاليسيون فيرون أنه إذا كان التفصيل لا يقتزن إلا بمجلس واحد فهو لا يقوم إلا نوماً واحداً .^(١)

رابعاً - أجاز الأصوليون تكثر التفصيل ، فيوجد فصل أول وثان وثالث ورابع^(٢) . أما الأرسططاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن التفصيل القريب لا يكون إلا واحداً ، فانه لو تعدد ، لزم توارد عشرين على معلول واحد بالذات ... والتفصيل لا تجوز زيادته على واحد لأنه يقوم بوجود حصة النوع من الجنس ، فان كفى الواحد في التقويم استغنى عن الآخر ، وإلا لم يكن فصلاً . وحيث وجد في كلام العلماء تعدد التفصيل كقولهم فصل ثان وثالث فلا تحقيق في هذه العبارة ، بل المجموع فصل واحد وكل واحد مما جملوه فصلاً هو جزء التفصيل^(٣) .

وفي الواقع أن المشكلة كلها تقوم على تعريف حقيقة التفصيل واختلاف وجهة الأصوليين في النظر إليها من ناحية ، ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية إعتبارية . ولم يوافق بعض المفكرين القلائل من متأخري الأصوليين على استناد الحد الأصولي إلى الماهية الإعتبارية ، واستهوتهم

(١) المصدر عينه . الصحيفة نفسها .

(٢) المصدر عينه . الصحيفة نفسها رقم ٩٢

(٣) البحر المحيط . ج ٩ ص ٩٢

فكرة الجنس والفصل ، ولذلك حاولوا إقامة حدودهم عليها ، فرى ابن حزم يبحث في فصل خاص « الالفاظ الدائرة بين أهل النظر » . وهو يرى انه يجب تحديد الالفاظ الأصولية ، لأن الخطأ كثيرا ما يحدث وتضيق الحقائق لتشابك المعاني وإيقاع الأسماء على غير مسمياتها . ثم يحدد بعد ذلك تعريف كل لفظ من تلك الالفاظ فيبحث في الحد والرسم والعلم والبرهان والدليل والحجة والأصل والفرع ^(١) . وقد كانت هذه غايته من دراسة المنطق والكتابة فيه . وقد ذكر هذا في مقدمة كتابه الذي نشر حديثا . . . التقريب لحد المنطق والمداخل فيه » وكانت غايته تحديد الحقائق الشرعية ^(٢) والكلامية وهذا الاتجاه يجده أيضا لدى إمام الحرمين . وقد يكون مما دعا الغزالي فيما بعد إلى مزج المنطق الأرسططاليسى بعلوم المسلمين الالتياس الذي وجدته في استخدام الاصطلاحات النظرية والشرعية . . . وقد تناسى هؤلاء المفكرون أنه في منطق إستقرائي وتجريبي كالمنطق الإسلامى الأصولى لا يمكن قط الأخذ بفكرة الماهية الثابتة كأساس للحد وأن تغاير الحدود لحدود واحد تخصب العلم ويغذيه . . . هذه فكرة قلبها المسلمون من قبل ، وسرى جون استيوارت مل يأخذ بها في منطق ، كما أن راسل يرددها أيضا .

نعود إلى مسألة أخيرة وهى مصادر مبحث الحد الأصولى ، أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين مبحث فى الحد خاصا ؟ أم أن مصادر يونانية أرت عليهم ؟ أى هل أرت الرواقية ؟ وبخاصة أن الأبحاث الحديثه تثبت وصول التراث الرواقى إلى العالم الإسلامى خلال مسالك ودروب

(١) ابن حزم - الاحكام . . . ج ١ ص ٣٥ - ٥٠

(٢) ابن حزم - التقريب لحد المنطق والمداخل فيه : ص ٨ - ١٢ وانظر المقدمة الرابعة
ناتشر الكتاب الدكتور إحسان عباس .

متعددة . ثم إن الرواقيه إسمية حسية ، وكذلك كان المحكمون . ولكن قد ينقد القول بهذا التأثير : أن مبحث الحد الرواقي يختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحد الأرسطاليسى أم لا يقوم . يحاول الأستاذ هاملان Hamelin أن يثبت أن الحد الرواقي يقوم على فكرة الماهية وأنه يجابج أرسطو هنا . ويحاول الأستاذ بروشارد أن يثبت أن الحد الرواقي لا يقوم على تلك الفكرة ، ومن ثمة فهو مستقل عن الحد الأرسطاليسى ^(١) . إذا ما أخذنا بالرأى الأول ، لم يكن هناك صلة بين الحد الرواقي والحد الأصولي ، وإذا ما أخذنا بالرأى الثاني كانت هناك بعض الصلة .

ولكن هذه الصلة ينفيها إنكار الأصوليين لفكرة العلية ، ونقدم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس . أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلية المنطقية ، وكان لها أثر كبير في فلسفتهم وفي منطقهم على الخصوص . فالمسلمون إذن صددوا في هذا المبحث عن فكر إبتداعي خالص يتفق تمام الاتفاق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامى ويخالف الحد الأرسطاليسى . كما رأينا . في تعريفه ، وفي تكويره ، وفي طريقة اكتشافه ، وفي جوهره . وسنتابع في الفصل القادم ، الجزء الثانى من هذا المنطق الإسلامى .

الفصل الرابع

مباحث الاستدلال الإسلامية :

القياس الأصولي

مباحث الاستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هي القسم الثاني من المنطق الإسلامي. وقد اعتبرها المسلمون بحثاً بمباحث الاستدلال عند الأرسططاليسين فكانت مناهج للبحث العلمي استخدمها الأصوليون - علماء الكلام وعلماء أصول الفقه - صور الأولون بها حججهم ، واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم . وتنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين : نوع وصلت اليها مصادرهم وهو القياس الأصولي ، ونوع لم يصل اليها ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متأثرة بقيت في كتب المتأخرين - متكلميهم كانوا أو أصوليين - لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هذه الأدلة بالذات ، بل إظهار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها ، ولذلك أسماها المتأخرون بالطرق الضعيفة . وستفرد هذا الفصل للقياس الأصولي ، وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب . غير أننا لن نبحث في آراء المتكلمين عن القياس في هذا الفصل ، بل سنقتصر عرضنا فيه على آراء الأصوليين وعلماء أصول الفقه ، وليس السبب في هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون في جوهر القياس ، بل بالعكس إنهم يتفقون في جوهر الفكرة ، ولكن لأنهم يختلفون في طريقة العرض وفي أن كلام علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضيفها علماء الفرة الأخرى . أما آراء المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد وما

أضافوه من عناصر لم يوافق عليها الأصوليون - علماء أصول الفقه - فستعرض لها في الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى .

حاول بعض الباحثين الذين بحثوا أثر المنطق الأرسططاليسي في العالم الإسلامي أن يثبتوا مشابهة القياس الأصولي للتمثيل الأرسططاليسي ، وهذه نظرة غير فاحصة وخاطئة تمام الخطأ . حقاً إنهما يدوان كأنهما من طبيعة واحدة إذ في كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى ، ولكن الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسامين للقياس بالرغم من هذا التشابه الظاهرى السالف الذكر .

ومن الثابت أن المسامين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينتقل إليهم المنطق الأرسططاليسي بكثير . قاس فقهاء الصحابة ، وقاس فقهاء التابعين .. قبل أن يعرفوا المنطق أليونانى وقبل أن ينتقل إلى التراث الإسلامى وتوصلوا إلى مبحث العلل ، وقد بينا هذا من قبل .

أما أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي فيتبين فيما يأتى :

أولاً - أن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين - قبل عصر الغزالى - اعتبروا القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين (١) . وسرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سيدردان هذه الفكرة ويوضحانها توضيحاً تاماً . أما التمثيل الأرسططاليسى فلا يفيد إلا الظن .

(١) السيوطى . صون ص ٢٢٢ - المواظف ٢٠ ص ٢١ ، شرح سلم بحر العلوم
ص ٢٤٦ ص ٢٤٦

ثانياً - أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين : أولاً - فكرة العلية أو قانون العلية - وتتلخص فى أن لكل معلول علة ، أى « أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذا »^(١) ، فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار . ثانياً - قانون الاطراد فى وقوع الحوادث - وتفسره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة ، أنتجت معلولا متشابهاً « أى القطع بأن العلة - علة الأصل - موجودة فى الفرع ، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلوم . فإذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر ، ووجدنا التحريم . ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه »^(٢) ، فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن القياس الأصولى على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلمى عليهما - وهما قانون العلية : أى أن لكل معلول علة - وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، أى أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الناتجة الكلية ، أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعى فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة Nature is uniform . والاستقراء عند مل هو أن نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث فى كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعتبرة فى ناحية من النواحي ، فهو يقوم على الجزم بوجود النظام فى العالم ، ~~ويعبر عن هذا بلأن هناك أشباه فى الطبيعة إنما حدثت~~

(١) الزركشى . البحر المحيط : ص ١٢٥ - شرح المحلى على السبكي (مخطوط)

باب القياس فى العقليات

(٢) نفس المصدر

مرة فلا بد أن تحدث ثانية إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر (١) .

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة ، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المألوف . ويرى مل أنه إذا أرجعنا الاستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الاطراد في وقوع الحوادث كأنه المقدمة الكبرى النهائية لكل الاستقراءات (٢) فالمسلمون إذن عبروا عن الرأي الذي قال به مل في العبور الحديثة من إقامة الاستقراء على قانوني التعليل والاطراد في وقوع الحوادث . ورد القياس الأصولي إلى نوع من الاستقراء العلمي واستاده على هذين القانونين يجعله مثالاً للتشبيك الأرسططالي ليس بل مخالفاً للمنطق الأرسططالي ليس تمام المخالفة . وسرى هذا في جميع عناصر القياس الأصولي .

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولي على ما كان فيه علة ، بل انقسموا في هذا إلى قسمين :

- ١ - قسم يذهب إلى صحة القياس « إذا ما لاح بعض الشبه (٣) » أي إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين ، فتحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس نلني إلى أقصى حدود الغلظة ، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي .
- ٢ - قسم - وهم معظم الأصوليين بل والمحكمين - يذهب إلى ضرورة

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific (1)

Method p. 267

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٧

(٣) الزركشي : البحر المحيط ج ٥ ص ١٥٥

وجود العلة بين الأصل والفرع ، أى أن يكون بينهما رباط على لا عرضي^(١) وهذا القياس - كما قلنا - يستند كما يستند الاستقراء العلمى الحديث إلى قانون التعليل The law of universal causation وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث The law of the the uniformity of nature .

ولا يكتفى الأصوليون بهذا ، بل يرون أنه لا بد من طرق لإثبات العلة ، لأن العلة هى الصنات التى يستند عليها الحكم . وفى هذه الناحية اجتدعوا طرقاً أو مسالك لإثبات العلة توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفرض . وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء نفسها ، لا عتد جون استيوارت مل فحسب ، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التى وضعها علماء المنطق المحدثون .

فالقياس إذن عند الأصوليون نوعان . والعيب أن المناطقة المحدثين بصغره أيضاً فى هذين القسمين من أقسام التمثيل : قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى accidental connection وقسم يقوم على أساس الارتباط العلمى causal connection .

والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الأصوليين ، وهو ما سنبجته الآن . ويتكون هذا القياس من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما يفى عليه غيره . والفرع هو عكس الأصل ، أى أنه ما تفرع على غيره . والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس ، والمراد به

ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولما كانت غايتنا في هذا البحث هو اثبات مخالفة القياس الأصولي للتمثيل الأرضي الطبيعي في جوهره ورد هذا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلمي الدقيق القائم على التجربة ، فأنسا لن نبهت فيها وضع الأصوليون طركتين الأولين - الأصل والفرع - من شروط ، لأن هذه الشروط تعود في معظمها إلى مسائل فقهية ، كما أن البحث في الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا ، إذ هو بحث كلامي بحث .

يقبت « العلة » وسببها بحثنا تفصيليا . وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام أربعة : أولا - مذاهب المسلمين فيها . ثانيا - شروطها . ثالثا - مسالكها . رابعا - قوادحها . ولكننا لن نبهت إلا عرضا في مذاهب المسلمين عن العلة لأن هذا سيؤدي بنا إلى مباحث غير متطقية ، علاوة على أننا سنعود إلى بحث مسألة العلة ونقد الاشاعرة لها . ثم أننا أيضا لن نعرض لمباحث القوادح والإطال لنا البحث وامتد ، على ما في بحث هذه القوادح من أهمية عظيمة .

(١) مذاهب المسلمين في العلة : أما عن مذاهب المسلمين في العلة ، فإنهم يتقسموا فيها إلى قسمين : المعتزلة والأشاعرة - أما المعتزلة فيرون أن العلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها ، وبسبب المعتزلة عنها تارة بالثبوت وطورا بالموجب ^(١) . ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب المعتزلي الكلامي - وهو فكرة التحسين والتفويض العقليين ، فالحكم يتبع المصلحة أو المنفعة ، على اعتبار أن الشيء حسن أو قبيح في ذاته . وعلى

هذا الأساس اعترف المعتزلة بصحة قانون العلة سواء في الناحية العقلية أو في الناحية الشرعية . أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على هذه الصورة ، ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم بموجب الشارع (١) . أى أن تعريف الأشاعرة أيضا يحصل بمذهبهم الكلامي وهو شمول القدرة الإلهية ، فليست العلة هي المؤثرة بذاتها ، ولكن ذلك التأثير يخلق الله وكان لابد لهم أن يتقوله مذهبهم إلى نفاق العلوم الفقهية .

وباختصار ، نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العلية على الإطلاق في أبحاثهم العقلية والأصولية . أما الأشاعرة - فانهم أنكروا التعليل على الإطلاق في مباحثهم العقلية ، وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر . أما في مباحثهم الأصولية ، فانهم أباحوا التعليل باعتبارهم العلة بمعنى الباعث على فعل المكلف ، ولكن هذا الباعث نفسه تابع للإرادة الإلهية ، التي هي في الواقع مصدره .

فالتعليل إذن في المذهبين هو أساس القياس الاستقرائي - إن صح هذا التعبير - والتعليل أو قانون العلة كان هو أيضا أساس الاستقراء عند جون استيوارت مل ، ففكرة العلة الفاعلية cause efficiente - كما فيهما مل - شيء أو ظاهرة مقدمة ومنتهجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الاستقراء كلها (٢) .

(١) الزركسى . البحر المحيط . ج ٥ ص ١٤٥

شروط العلة : اشترط الأصوليون للعلة شروطاً متعددة ، غير أنهم لا يفتقون على تلك الشروط جميعاً ، بل يختلفون في بعضها . ولن يعيننا نحن هذا النزاع بقدر ما يعيننا توضيح العناصر المنطقية في الشروط .

أولاً - أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها ، فإن لم يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة ^(١) . ويفسر كون العلة مؤثرة في الحكم قول الباقلاني : « هو أن يقلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها » . (٢) هنا يختلف المسامون عن مل ، فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة « إنما هي المقدم غير المختلف وغير المشروط - غير المشروط بمعنى أنه يكفي في إحداث المعلوم أى فرض في أى ظروف فرضت » . وإذا كان الأصوليون يتعدون عن مل في تعريف العلة ، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب ^(٣) يكون ، فالعلة عند يكون ليست مقدماً فحسب ولكن هي مقوم الشيء نفسه ipsissima res (٣) : (الاسكار ذاتي أو لازم) ثانياً - أن تكون العلة وصفاً منضبطاً غير مضطرب (٤) « أى أن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة لا لحكمة مجردة لخفاها » (٥) - ويوجب هذا أن تكون « ظاهرة جلية » (٦) وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع ، وخاصة إذا ما كانت

(١) الزركشي : البحر المحيط - ج ١ ص ١٥٥ . (٢) المصدر عين

(٣) Lalande : Theories p.- 176

(٤) الشوكاني - إرشاد النحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة

١٢٤٧ هـ ص ١٩٣

(٥) الشوكاني - إرشاد النحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣

(٦) المصدر نفسه ص ١٩٣

أخفى من الفرع أو مساوية له في الخفاء ، وأن تكون «سألة أى لا يردها نص أو اجماع» ، وألا تكون «معرضة» بطل أقوى منها ، وأن تكون أوصافها «مسألة» أو مدلولاً عليها ، وألا توجب للفرع حكماً وللأصل حكماً آخر غيره ، وألا توجب ضدتين ، لأنها تكون حينئذ متبجة لحكمتين متضادتين ^(١) . ولا نجد لهذه الشروط شبيهاً في المتعلق الحديث .

ثالثاً - أن تكون العلة مطردة « أى كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم » أى تدور العلة مع الحكم وجوداً ، فكما ظهرت ظهر .. ومثال هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعمل بمعرفته . فطرد أصوليو المالكية هذا في الناكح في العدة ، فيحكون عليه بإيد التحريم ، أى أنهم يقصدون معاملته أيضاً بتقيض مقصوده ، كما حاملوا القاتل لمورثته بتقيض مقصوده ^(٢) .

(٣) وهذا الشرط هو « طريق التلازم في الوقوع » عند مل The method of agreement .

وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العلة والمعلول ، أى أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول .. يقول مل : « إذا إنفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلول للظاهرة التى نحن بصدددها » ^(٣) .

(١) المصدر نفسه

(٢) أبو عبد الله أحمد المالكي التلمساني (المتوفى عام ٥٧٢١هـ) . مفتاح الوصول إلى

علم الأصول تونس سنة ١٣٤٦هـ) ص ١٠١

(٣) Mill : A system of Logic (London 1925) , B

S. ch. vii p. 255

وتفسير هذا : أمامنا ظاهرة معينة تحدث في حالات مختلفة . نبحث في تلك الحالات ، ونحلل عناصرها وظروفها ، فإذا ما وصلنا إلى أن في هذه الحالات عاملاً مشتركاً بينهما - أى أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تماماً تنفق في أمر واحد فقط - وكان هذا الأمر الواحد يتصل اتصالاً تلازمياً بالظاهرة ، استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك .

رابعا - « أن تكون العلة منعكسة » أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، أى تدور العلة مع الحكم عدما - فكلما اختفت اختفى . ويؤدى هذا إلى منع تعليل الحكم بعلمين ، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة ، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم ، بل قد تنفى العلة ويوجد الحكم ، لافتراض وجود علة أخرى . (تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع) ^(١) .

وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت اختفى المعلول . ويعبر عنه مل بقوله : « إذا وجدنا حالتين : : حالة تقع فيها الظاهرة ، وحالة لاتقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيء واحد يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول أو جزء ضرورى من علة أو معلول الظاهرة » ^(٢) .

وتفسير هذا ، هو أن نحلل عناصر حالتين متشابهتين إلى أقصى حدود التشابه ولكن تظهر في إحداها الظاهرة التى ندرسها ، ولا تظهر فى الأخرى

(١) مفتاح الوصول ... من ١٠١ - ١٠٢

Mill : System Ill ch. vii. P. 256 (٢)

فنلاحظ وجود العامل الذى هو علة أو معلول فى الحالة الأولى وغيابه فى الحالة الثانية . فنقرر أن غيابه كان السبب فى غياب الظاهرة .

هذه هى الشروط المنطقية للعلّة ، وفيها - كما قلنا - قدر كبير من عناصر منطوق مل ، وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون . وسنبحث الآن فى مسالك العلّة ، وفيها تبدو تلك العناصر المنطقية التى سبق المسلمون فيها المحدثين فى صورة رائعة تماما . بل من المرجح أن تكون قد وصات لى أبدي هؤلاء الفلاسفة الأوربيين خلال طرق متعددة .

مسالك العلّة : لا يكتفى فى القياس الأصولى بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع ، ولا باستناد هذا القياس إلى قانونى التعليل والاطراد - ولا بوضع شروط خاصة للعلّة ، بل لابد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع . وقد تعارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسالك . وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقا لإثبات العلّة ، بل هى علل جامعة . فالسبب والطرود وغيرهما تصلح أن تكون مسالك ، وتصلح أن تكون عللا جامعة بذاتها . وقد تكلم المحدثون فى هذا أيضا . فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقا للإثبات ، بل هى أيضا طرق لاكتشاف العلّة (١) .

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين (١) أدلة عقلية وهى النص والإجماع وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) أدلة عقلية وهى : السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرود والدوران وتفتيح المناط ، ثم طرق أخرى ضعيفة (٢) .

Methods of proof

(١) ليست هى طرقا لإثبات فقط

Methods of discovery

بل هى لاكتشاف العلّة

Cohen and Nagel : an Introduction p. 429-250

(٢) أمام الحرمين - البرهان (مخطوط وهى غير منيرة) ج ٢ - السبر والتقسيم

(مناهج البحث — ٨)

وان نبحث في القسم الأول من المسالك فهي تخرج عن بحثنا هنا ، وستقتصر بحثنا على بعض الأدلة أو المسالك من القسم الثاني : وهي الأدلة أو الطرق التي سبق للمسلمون في التوصل إليها فلاسفة العلوم الأوربيين . وهي في الوقت عينه تعتبر مظهرآ من أهم مظاهر الحياة التطبيقية لدى الأصوليين . أما المسالك التي سنبحثها فهي : مسلك السير والتقسيم ومسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط .

المسلك الأول : السير والتقسيم :

① هذا المسلك عند صاحب البرهان هو « أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتبعها واحداً واحداً ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه وبرضاء . أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلية في بادئ الرأي ، ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية . ويمكننا أن نستنتج من هذا التعريف أن في هذا المسلك عمليتين : أحدهما الحصر ، وثانيتهما الإبطال ^(١) . ولكم هل معنى هذا أن إحدى العمليتين تنطبق على السير والآخرى على التقسيم ؟ نشأت هذه المشكلة لدى الأصوليين وتكاد غالبيتهم تطلق التقسيم على الحصر ، والسير على الإبطال ^(٢) .

ومع ذلك فهناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة ، فلا يفرق بين السير والتقسيم بل يعتبر كلاهما شاملاً للعمليتين : عملية الحصر وعملية الإبطال (٣) .

② ويكاد يجمع الأصوليون على تقسيم هذا المسلك إلى قسمين (١) التقسيم الأول : المنحصر - أي أن تحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه

(١) إمام الحرمين : البرهان ج ٢ — السير والتقسيم .

تم اختيارها وإبطال مالا يصلح منها بدليل ، إما بكونه ملفياً ، أو يكون الوصف طردياً ، أو يطرأ على الوصف قاذح من نقص أو كسر أو خفاء ، فيقتصر الباقي للعلية ، وإما يكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن يحتجنا عنها (١) .

(٢) القسم الثاني : المنتشر - وهو لا يحصر بين النفي والإثبات - أو يحصر بين النفي والإثبات ، ولكن يكون الدليل على نفي عليه ما بدا الوصف المعين فيه ظنياً (٢) .

ومن هذا التقسيم إلى متحصص ومتشتر يمكننا أن نستمد تقسيماً آخر : عالم محصر يقضي يوصل إلى اليقين ، والمنتشر ظني يوصل إلى الظن .

لم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة ، بل انقسموا في ذلك إلى قسمين :

قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة .

وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً ، بل شرط دليل .

ومن هذا القسم الأول الباقلاني ، فإنه اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل (٣) . ويسير الغزالي على هذا الرأي (٤) .

أما القسم الثاني فكثير من الأصوليين والجديدين اعتبروا السبر والتقسيم شرطاً لا دليلاً ، أي أخرجه من أن يكون مسلماً من مسالك العلة ، لأن الوصف الذي يتفيه السبر إما أن يكون ظاهراً المناسباً أي مشعلاً على مصلحة ،

(٢) البحر المحيط . ج ٥ ص ٢٨٧ - ٢٨١

(٤) الزركشي : البحر المحيط .

(١) إمام الحرمين . نفس المصدر

(٣) إمام الحرمين . البرهان

فإن اشتمل على مصلحة فاما أن تكون متعبطة القهم فهو المناسب، وإما كلية لا تعبط أى لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه، وإما لا يكون مشتملا على مصلحة فهو الطردى . فلا بد في العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها ، ولا يمكن أن يكون هذا إلى مناسبة أو طرد أو شبه . فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء ، أما السبر فهو شرط لا دليل .

لكن يخلص الزركشى من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أو شرط دليل ، قرر أن هذا المشكل تام : أى أنه يدخل في جميع المسالك فهو شرط دليل لأن ، ثم هو مسلك بذاته .. أى أنه دليل (١) ..

وبمن الواضح أن السبر والتقسيم عنصر منطقي . وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم رده إلى القياس الشرطي المتفصل ، أى رده إلى قياس استثنائي كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مائة جمع ، وصغراه رفع أحد المتناهيين ، فينتج إثبات آخر . ولكن هل هناك صلة بين الاثنين ؟

من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة في العصور الأولى ، أى إلى عصر الفرائى . بحيث لا نجد أحدا من الأصوليين المتقدمين حاول رده إلى المنطق اليوناني ، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين .

وقد اصططح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليوناني ، والغاية من هذه المحاولة هي القضاء على أى اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان وأرسطو على الخصوص - بعلم المسلمين ، بدعوى أن متقدمي



«الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق ، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليوناني ، ولكتنا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسططاليسى إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن في أساليبهم الخاصة وفي عباراتهم الخاصة . وعلى فرض أن المسلمين عرفوا فكرة السير والتقسيم من منطق اليونان . فينبغي أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الإواقين ، فأرسطو لم يعرف - كما بينا من قبل - الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة .

غير أنى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين لم يأخذوا فكرة السير والتقسيم عن المنطق اليوناني . وسنرى كثيرين من الناطقة المتأخرين يحيدون السير والتقسيم - إننا ما اعتبرناه طريقا قائما بذاته لا مسلكا للعلة - ضعيفا ولا يفيد الملتزمين . وهذا ما يجعله مخالفا لطبيعة القياس حليا كان أو شرطيا - فان هذا طالقياض يؤدي إلى اليقين .

المسلك الثاني : الطرد

الطرد هو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم ، بحيث لا يكون متاسبا ولا شبيها . على أن تكون هذه المقارنة في جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها ، أى صورة القرح الذى يراد ثبوت الحكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه ، بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم .

على أن بعض الأصوليين يرى أن الوصف الطردى يقارن الحكم في صورة واحدة لا في جميع صورته . وفي الواقع إن هذا الوصف الأخير يخرج به عن أن يكون طردا إلى أن يكون دورانا (١) .

(١) الرازى . المحصول (مخطوط) - الطرد في باب مسائل العلة .

وفسره البعض الآخر بأنه حمل القرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم . ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطرء ، والفرق بينهما أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجودا وعدما ، والطرء مقارنة وجودا فقط .

ويؤخذ على هذا المسلك أنه :

١ - صعب التحقيق ولم يلجأ إليه أصوليو الصحابة ، فلم يثبت فقط الحكم بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهة .

٢ - أن الاطراد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجودا ، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم ، ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا إلا إذا اقترن الحكم مع الوصف في القرع . فإذا ما ثبت الحكم في القرع ، يكون ذلك الوصف علة ، وأثبتنا عليه بكونه مطردا ، لزم الدور . ويورد القرافي - من شرح المحصول - ردا على هذا الاعتراض : بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة القرع فلا يلزم الدور^(١) .

٣ - قد يحدث الاطراد بدون وجود العلة كالحمد مع المحدود ، والجوهر مع العريض ، وذات الله مع صفاته ، فإن كلا منها مقارن الآخر ولا علة بينهما . ويرد على هذا بأن غاية هذا الاعتراض هو حصول الطرد مشككا عن العلة في بعض الصور ، وليس في هذا مطلقا قدح في دلالة على العلة ، فالتنبيه دليل المطر ، ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا . وعلاوة على ذلك فإن المسالك المختلفة - من مناسبة ودوران وتأثير وإيماء - قد تنفك عن العلة ولا يقدح في كونها دليلا على العلة^(٢) .

(١) شرح القرافي على المحصول : ج ٢ ص ١٠٣ - البحر المحيط ج ٥ ص ٢١٨

(٢) البحر المحيط ج ٢ ص ٢١٨ - ٢٢٦

أما الذين أخذوا بالطرد فعلوا هذا بالأمر الآتية :

أولا - يقررون أنه إذا علم لحكم من الأحكام أنه لا بد له من علة ، وتوصل الذهن إلى وصف من الأوصاف مع خلوه عن سائر الأوصاف الأخرى ، فلاشك أنه يحصل للذهن الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم ، لأنه لا يجوز أن لا يكون لهذا الحكم علة ، ولا يجوز أن تكون العلة وصفا آخر غيره لعدم الشعور به ، أي لعدم الشعور بهذا الوصف الآخر . فالطرد إذن لازم ^(١) .
ويستتر على هذا بأن خلو الذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقا من إنسان توجه نحو الاستدلال على شيء معين « ولا يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن » .

ثانيا - يدل الاستقراء على أن التادر يلحق بالغالب ، فإذا وصلنا إلى أن الوصف في جميع الصور المقارنة لحل النزاع مقارن للحكم ، ثم رأينا الوصف حاصلًا في الفرع ، وجب أن ثبت له الحكم إلحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور . والمقصود هنا بالاستقراء : الاستقراء الناقص .

ثالثا - إذا ما رأينا فرس القاضى واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضى في دار الأمير ، وما ذاك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد الظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة ^(٢) .

ويقف الكيا المراسى (ويعتبر الكيا مؤرخ علم الأصول الكلامى) موقفا متوسطا فيقول : إن الطرد لا يصح في غير المحسوسات . أما في المحسوسات فيكون صحيحا - فأرى يستعقب صورة الرعد ، فأطرد لهذا وغلب على الظن ^(٣) .

(١) الرازى . المصنوع باب سالك العلة .

(٢) الأركشى . البحر المحيط ص ٣١٨ - ٣٢٦ .

(٣) الأركشى . البحر المحيط ج ٥ ص ٣١٩ .

هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون ، وقد سبقوا بوضعهم هذا المسلك جون استيوارت مل في وضعه قانون التلازم في الوقوع ، فالطرد في جوهره هو هذا القانون ، فان العلة والمعلول متلازمان ، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول . وقد تكلمنا عن هذا القانون عند مل في شروط العلة .

المسلك الثالث : الدوران

الدوران يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . ويصير الأصوليون عنه « بالجريان » أو « بالطرد والعكس » . . . وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه ، فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم . والوصف يسمى مداراً ، والحكم يسمى دائراً .

ويقول الأصفياني في شرحه على المحصول : « الدوران يستلزم المدار والدائر - فالمدار هو المدعى عليه والدائر هو المدعى معلوليته . ولا بد من ترتيب الوجود على الوجود ، والعدم على العدم » ^(١) . فتتاصر هذا المسلك إذن ثلاثة : المدار والدائر والدوران ، ومثاله : إن عصير العنب قبل أن يدخله لالسكر ليس بحرام إجماعاً فإذا ما دخله لالسكر كان حراماً إجماعاً . فإذا ذهب عنه لالسكر ذهب عنه التحريم . فلما دار التحريم مع لالسكر وجوداً وعدماً ، ثبت لنا أن لالسكر علة التحريم .

والدوران يستند إلى التجربة . بل إن الأصوليين يصبرونهما شيئاً واحداً : الدورانات عين التجربة . وقد تكرر التجربة فتضيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك : قطع الرأس مستلزم قطعاً للموت ونظنه مع السم » ^(٢) . ويقول

(١) الأصفياني - شرح الأصفهاني على المحصول ص ١٠٤

(٢) القرافي - فتاوى الأصول في شرح المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٠٣

رضا الدين التيسابورى : « الدورانات الدالة على عليا المدار كثيرة جدا تفوت الإحصاء - وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما تبنت بالتجربة ، وهي للدوران بعينه . وذلك كالاسهال والسخونة والبرودة ، فإنها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية وجودا وعدما » (١) .

ويتقسم الأصوليون - في اعتبار الدوران موصلا إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقينا ولا ظنا - إلى أربعة أقسام :

١ - القسم الأول - وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين : ويمثل هذا القسم أصوليو المعرلة ، وقد قالوا إن الدوران يؤدي إلى القطع بالعالية ، وأنه لا دليل بقوة . وبعض الاشاعرة الذين ظنوا بأنه إذا كثرت التجربة . أفادت القطع أو لليقين . ويقول القرافي : « الدوران يفيد اليقين عقلا : كدوران العلم مع العالية ، وعادة : كدوران الموت مع قطع الرأس » . ويقول كثير من الجدلين (٢) : « إنه من أقوى ما يثبت به العلم » (٣) .

٢ - القسم الثاني : ويمثله معظم أصوليو الاشاعرة ، وهم يرون أن الدوران يؤدي إلى الظن مهما كثرت التجربة ، وذلك بشروط أهمها عدم التمازح والسلامة عن المعارض والتكرار (٤) . ويقولون هذا بان العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هي « علامة » متصرفه ، فإذا دار الوصف مع الحكم وجودا وعدما ، غلب على الظن كونه معرفا لها . يقول رضا الدين التيسابورى

(١) نفس المصدر

(٢) شرح القرافي على المصنوع - ج ٢ ص ١٠٣

(٣) الزركشي - البحر - ج ٢ ص ٢١٧

(٤) شرح الاسفهانى على المصنوع - ج ٢ ص ١٠٧

« إننا إذا وجدنا دورانا لا يمنعه مانع من القيود التي تمنع الدوران ، فإنه يطلب على الظن كونه فردا من تلك الدورانات ، وكون ذلك المدار من تلك الدورانات ، فحصل عليه الظن بطلته — إلخاذا للفرد بالأعم الأغلب . وذلك لأنه لا كان عامنا كون أهل الحبشة سودا والصقالبة بيضا ، غلب على الظن كون الحبشى المذكور أسود ، وكون الصقالبي المذكور أبيض » (١) .

٣ - القسم الثالث : يرى أن الدوران شرط في صحة العلية ، وليس دليلا على صحتها . يقول ابن برهان : « الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلا على صحتها ، أما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلية » (٢) .

٤ - القسم الرابع : وهم الذين يرون أن الدوران لا يدل على العلية . واستندوا في هذا إلى ما يأتي :

أولا - « أن الدوران لو كان دليل العلة ، لكان كل مدار علة للدائر معه ، ولكن التالي باطل ، فالمقدم مثله » . وإثبات بطلان الدوران أن هناك حالات يتحقق فيها الدوران ولم يتحقق فيها العلية ، وأوضحها هي :

١ - أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجودا وعدما ، مع أن المعلول ليس بعلة للعلة قطعا .

٢ - الجوهر والعرض متلازمان تقيما وإثباتا ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر .

(١) شرح الاصطفاي من ١٠٤

(٢) البحر ... من ٣٩٧

٣- ذات الله وصفاته ملازمان . وكل صفة من صفاته تلازم سائر الصفات ، ولكن لا علية بينها .

٤- المتضايغان - كالأبوة والبنوة - متلازمان وجودا وعدما ، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر .

٥- الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عن الأخرى بينما لا يحقق بينهما علية .

٦- المحدد والمحدود ^(١) .

ثانيا - الدوران يكون من أمرين : الاطراد والانعكاس . والاطراد ليس دليلا على علية الوصف . والانعكاس غير مأخوذ به في العطل الشرعية . وإذا كان كل واحد منهما ليس دليلا على العلية ، فمجموعهما ليس كذلك ^(٢) .

ويجب أصحاب الدوران بأنه ليس من اللازم أن يكون كل واحد منهما ليس بدليل على العلة وأن يكون مجموعهما كذلك . فانه يثبت للمجموع ما لا يثبت للأفراد .

ثالثا - أن الوصف المدار يجوز أن يكون وصفا ملازما للعلة ، وليس العلة ، وذلك كالألحمة المخصوصة اللازمة للأسكار ، ولا نسيل إلى ذلك إلا

(١) الزركشي : البحر المحيط ص ٣١٢ - ٣١٨

(٢) نفس المصدر — نفس الصفحات

بالعرض لانتقاء وصف غيره بواسطة السبر . ومعنى هذا الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر^(١)

وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع وفي المخلف عند مل :
Joint method of Agreement and Difference
وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت — حضر معلولها ، وإذا غابت — غاب :
فلذا ما بحثنا حالتين تظهر في كل منهما ظاهرة خاصة ، فوجدنا أنهما تختلفان
في كل شيء عدا أمراً واحداً فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة ،
فوجدنا أنهما لا تختلفان في شيء عدا تعيب ذلك الأمر — فإنتا نستنتج أن
ذلك الأمر الموجود في التالين الأولين ، المتعيب في التالين الآخرين ، هو
علة الظاهرة^(٢) .

المسلك الرابع . تنقيح المناط .

يفسر الزركشى في البحر المحيط تنقيح المناط بأن التنقيح في اللغة التهذيب
والتمييز ، فيقال : كلام منقح — أى لا حشو فيه . والمناط هو العلة ، والمناط
في الأصل اسم مكان النوط (أى التعليق) من ناط به إذا علقه عليه وربطه به .
وأطلق على العلة لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها^(٣) .

ويعرف السبكي تنقيح المناط لإصطلاحاً بما يأتي : «أن يدل نص الظاهر
على التعليق بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويتاخذ الحكم بالأعم ،

١ نفس المبدع . . . ونفس المصنعات

٢ Mill : A System p. 256

٣ الزركشى البحر المحيط ص ٢٢٦ .

أو تكون أوصافه في محل الحكم ، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالإجماع .
ويناط الحكم بالباقي . وحاصله الاجتهاد في الحذف والتصيين . (١) أو بمعنى
أدق يقوم هذا المسلك على عمليتين : الأولى هي الحذف ، والثانية هي التصيين ..
أى على القاموس حذف مالا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من
بين ما تبقى . ويمزج بعض الأصوليين تنقيح المناط بمسلكين آخرين : هما
السبر ، وقياس لا فارق . فالرازي يعتبر تنقيح المناط والسبر شيئاً واحداً (٢) .
ولا يوافق الجلال المحلى على هذا في شرحه لجمع الجوامع ، بل يرى أن السبر
هو حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقي لليلة ، بينما تنقيح المناط
هو حذف وتعيين . فهما يتفقان في المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة (٣)

أما عن تنقيح المناط وقياس لا فارق ، فإن الرازي (٤) — واتباعه البيضاوي (٥) —
يعرفان تنقيح المناط بأنه : إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق . بأن يثبت القاموس
أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا . وذلك لاندخل له في الحكم البتة ،
فيلازم اشتراكهما في الحكم الموجب له . وإعترض بعض الأصوليين على أن
إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليس هو تنقيح المناط ، لأن التنقيح تهذيب
لليلة ، يتم بإلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشتركة . فتتنقيح المناط
إذن أعم من قياس لا فارق ، كما أنه أعم من السبر . ويسمى الحنفية تنقيح

١ — الجلال المحلى على جمع الجوامع (مخطوط)

٢ — المصنوع . ج ٢ كتاب القياس . تنقيح المناط .

٣ — الجلال المحلى على جمع الجوامع . القياس . تنقيح المناط .

٤ — المصنوع . نفس الصفحات السابقة .

٥ — المتنازع . ص ٨٨

المناط استدلالاً ، ويفرقون بينه وبين القياس بأن القياس اسم لما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع .

وهذا القياس لا يفيد إلا الظن ، والاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بالعلم الفارق الذي يفيد القطع ، بل يجري مجرى القطعيات ^(١) .

وتتبع المناط بشبه الطريقة النسبية في إثبات القرض عند المحدثين - وهي

طريقة الحذف *La Methode d'elimination*

وهذه الطريقة - في إيجاز - هي أن يكون لدينا عدد من القروض ، فنضع قائمة لها ، ثم نقوم بحذف القروض التي تناقض التجارب التي نعملها لتحقيق المسألة التي نريد بحثها ، ثم نعتبر القرض الباقي في القائمة هو القرض الصحيح ^(٢) .

هذه هي بعض طرق العلة أو مسالكها ، نكتفي من مباحث القياس بها في الآونة الحاضرة . وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس الأصولي غفيرة المسلمين في التوصل إلى المنهج الاستقرائي في أكمل صورة . فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمي عتدم على قانونين طبيعيين هما : قانون العلية وقانون الإطراد في وقوع الحوادث . ثم اشترطوا للعلة شروطاً ،

(١) البحر المحيط (مخطوط) ج ٥ ص ٢٦٦

Lalande : Théories ... p 224 (٢)

وضعوا مسالك لما سبقوا بها المحدثين في وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه ،
وأقاموا القياس الأصولي - كما أقام المحدثون الاستقراء - على أساس التجربة ،
واعتبر كثيرون منهم التجربة موصلة إلى اليقين .

وقد تبين لنا الآن في جزم وقطع أن القياس الفقهي شيء آخر غير
التمثيل الأرسططاليسي ، وأنه نتاج إسلامي خالص توصل إليه المسلمون .

الفصل الخامس الطرق الإسلامية الأخرى

عرضنا في الفصل السابق لأهم طريق من طرق الاستدلالات الإسلامية وهو القياس الأصولي . وسنبعث في هذا الفصل بعض الطرق الأخرى التي استخدمها المسلمون في أبحاثهم وأخذوا بها قبل نهاية القرن الخامس الهجري، أي إلى عهد النزالي حيث دعا إلى مزج المتعلق اليوناني بعلوم المسلمين واتخاذها منهجاً لها . أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة ، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة قد استخدموها أيضاً ، وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشد : « وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن يكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة » (١) .

وأول هذه الطرق هو قياس القائب على الشاهد (٢) ، وهذا القياس هو القياس الأصولي ، فالقياس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين ، والمقيس هو الفرع ، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والقائب هو العلة عند الأصوليين . ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، وهي ما سنبعثها الآن في إيجاز ، لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا في الجمع بالعلة . أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة فلم يبحثوا فيه .

(١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (طبعة القاهرة) - ١٤٥٠ .
وقد ظهر كتاب المنى لقاضي عبد الجبار ، وهو يستخدم هذه الطرق في إذن حظ مشترك من نظار المسلمين جيبا .

(٢) إمام الحرمين - البرهان ج ١ باب مدارك العقول ، الزركشي ج ١ ص ٢١ .

(مناهج البحث - ٩)

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيجده أبو بكر الباقلاني - وهو بصدد تحديد الأوجه التي يتقدم إليها الاستدلال - بأنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله ما ، فيجب أن يقضى على كل من وصف بذلك الصفة في الغائب ، فحكمه في أنه مسحق لما لتلك العلة هو حكم مسحقها في الشاهد ، لأنه يستحيل قيام دليل على مسحق الوصف بذلك الصفة مع عدم ما يوجبها . ويعطى الباقلاني أمثلة لهذا بأن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه وأن العالم إنما كان عالماً لوجود علمه ، فيجب القضاء أو الحكم بآثار معلوم لكل من وصف بأنه عالم ، والحكم بآثار التأليف لكل ما وصف بأنه جسم أو مجتمع . ويقرر الباقلاني أن الحكم العقلي الذي يستحق لعله لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة (١) . أما إمام الحرمين فيمثل له بأنه إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم معلقة بالعلم ، ويجب أن تكون كذلك في الغائب (٢) . وحاصل هذا الجمع أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها ، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر . فلو جاز لنا تقدير العالم حالاً دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، وهذا محال . لكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة ، كما أن الصفة تقتضي الوصف ، فإذا ثبت أن كون العالم حالاً شاهد مطلق بالعلم ، لزم كون الغائب العالم حالاً معللاً بالعلم أيضاً . . . وعلى هذا الأساس أثبت الصغائية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات (٣) .

(١) الباقلاني ، التسديد (طبعة بيروت) ص ١١٠ .

(٢) إمام الحرمين . البرهان ، الشرح الثاني . نهاية الإقدام في علم الكلام ج ١ ص ١٨٢ ، الرازي المحصول ج ٢ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى .

(٣) إمام الحرمين . البرهان ج ٢ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى .

أما الجمع بالشرط فثلاثة : العلم مشروط بالحياة شاهدا . فكذلك غائبا .
وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهد أو غائبا . فإن كون العالم عالما لمبا
كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد ، وجب طرده في الغائب (١) . أما
الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة
والإرادة والعلم شاهدا فيجب طرد ذلك غائبا . وتفسير هذا أنه يجب طرد
الدليل شاهدا وغائبا ، فإن كون التخصيص والإحكام دليلا على القدرة في
الشاهد وجب طرده في الغائب (٢) .

أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم في الشاهد بأنه
من له العلم فيجب طرد الحد غائبا ، وقد اختلف المتكلمون في الحد والحقيقة
هل هما شيء واحد أم شيان مختلفان ؟ وإذا كانا شيئين مختلفين ، فهل نعبر
بالجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة (٣) ؟

يتقد بعض المتقدمين من المتكلمين — والمتكلمون المتأخرون — هذا
الطريق ، ويلينون ضعفه وعدم إبعاله إلى اليقين ، واليقين غاية العقلية .
وتتلخص أسباب ضعفه فيما يأتي :

(١) إن الجمع بالعلة باطل ، لأنه لا علة ولا معلول لدى الأشاعة .

(١) إمام الحرمين . نفس المصدر السابق ج ١ ، باب مدارك القول . الرأزي .
المصنوع ج ١ ب ١ أ

(٢) المصدر السابق .

(٣) نفس المصدرين .

والمقصود من إنكار الجمع بالعلة ، إنكارها من الناحية العقلية ، لأننا رأينا أن الأشاعرة أنفسهم اعترفوا بمبدأ العلة في القياس الأصولي . ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذي يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشرط ، وبين الشيء وعلة ودليله . ثم يرجع القول بهذا كله إلى السوفسطائيين ، ويقرر أن المتكلمين — وعلى رأسهم إمام الحرمين — إذا كانوا ينقدون قياس الغائب على الشاهد على هذا الأساس ، فإنهم قد تأثروا في هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين . ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد في ذاته ، بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول . (١)

ب — أما السبب الثاني لضعف هذا الطريق فهو : أن الجمع بالحقيقة باطل . لأن العلم بالحادث يخالف العلم القديم ، فكيف يجتمعان حقيقة وحدا مع اختلافهما ؟ لا يقبل كثير من المتكلمين هذا النقد . لأنه قد يجمع بين العلم بالحادث والعلم القديم « العلمية » نفسها . ولكن إمام الحرمين يردد أن القول بالعلمية قائم على القول بالأحوال ، والقول بالأحوال باطل (٢) .

ج — أما السبب الثالث لضعف هذا الطريق فهو : أنه لا يفيد اليقين ، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة . والجمع بالعلة لا يصلح بالقاسم إلى درجة اليقين ، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين مسلمتين : أولاهما — أن الحكم ثبت في الأصل لعل معينة أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول . فالحكم معلول له . ثانيتهما — أن العلة هذه إذا وجدت في أي فرع آخر

(١) ابن رشد . تهاافت التهاافت (طبعة القاهرة) . صفحة ١٧٧

(٢) إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك القول

أنصبت نفس الحكم ، أى أن العلة الواحدة تحدث دائما نفس المعلول .
والقطع بهاتين القضيتين أو المقدمتين من الصعوبة بمكان ، لأن العلتين — علة
الأصل وعلة الفرع — متشابهتان ، ولابد من تفاير الشبهتين ، وإلا أصبح
كل منهما عين الآخر ، فيكونان أمرا واحدا ، والمفروض أنهما شيهان .
وإذا اختلفت هويتهما ، يجهل أن يكون ذلك الاختلاف مانعا من الجمع
بينهما (١) .

يجيب بعض الأصوليين : بأن اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقا عقبة
فى سبيل الجمع بين العلتين ، لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال
ولكن إلى عمومياتها ، فيقطع بهذا لا عقلا فصحب ، ولكن عقلا وعادة وشرعا .
أما من الناحية العقلية : فلا نأقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو
عالمًا لمعوم هذه المعاني ، ولا يقطع مطلقا لشخصياتها .

أما من ناحية العادة : فلا نأعلم أن زيدا احترق بيته بهذه النار ، لا لأنه
هذا البيت ، ولا لأنها هذه النار ، ولكن لأن هذا بيت وهذه نار . أما خصوص
البيت وخصوص النار فلا صلة له مطلقا بالاحتراق .

أما من الناحية الشرعية : فأننا نرجم الزانى لا لخصوص زناه ، ولكن لما
صدر منه من مفهوم الزنا المطلق ، فإذا ما نظرنا إلى هذه العموميات ولم ننظر إلى
الجزئى أو الشخص ، أمكن الجمع بالعلة . . وهنا يعمل الباحث إلى درجة
اليقين (٢) .

د — الاعتراض الرابع : وهو أنه على فرض أداته لليقين ، فإن

(٢) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي . باب القياس والعقليات .

(١) شرح الأماني على المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٩٨ — ١٠٠ .

القياس المنطقي الأرسطائي يعني عنه ، وهذا نقد من وجهة نظر أرسطائية بحتة — ومع ذلك فقد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن اعتبار قياس الغائب على الشاهد دليلاً بجمانب الدليل البرهاني ، فيمكن به الترجيح عند التعارض (١) .

هذه صورة لقياس الغائب على الشاهد لدى علماء الكلام ، وهو في جوهره - القياس الأصولي ، ولكن يمتاز عنه بترك الجوامع التي ذكرنا .

الطريق الثاني . هو « إنتاج المقدمات للنتائج » (٢) ، وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية . وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية ، كقولنا - الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أول ، وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر . . والنتيجة : أن مالا يخلو عن الحوادث التي لها أول فهو حادث . وهذه النتيجة - ضرورية .

وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول ، ويرى إمام الحرمين — من بين المتقدمين — أنه لا حاصل للفصل بين النظري والضروري . أي أن نقد هذا الطريق يجعل عنده يذهب العام في العلم ، الذي يقرر أن العلوم كلها ضرورية ، وأن النظر ليس إلا ترددا بين أنحاء الضروريات (٣) .

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة ؟ هي المثال السالف الذكر

(١) المصدر نفسه .

(٢) إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدبرك العقول

(٣) المصدر عينه . ج ١ باب العلم

لا نستطيع مطلقاً أن نصل إلى النتيجة التي وصلنا إليها من مجرد وجود المقدمة الأولى ! معنى هذا أننا حذفنا إحدى المقدمات ، إما اعتماداً على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة ، ونكون أرحمنا هذا الطريق - على هذا الأساس - إلى القياس المضمر . لم يذكر المسلمون هذا ، ولكنهم اعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة . وسرد ابن تيمية هذه الفكرة - فيما بعد - من نظار المسلمين أنفسهم .

الطريق الثالث : الاستدلال بالمنطق عليه على المختلف فيه (١) ويمثلون له
قياس الألوان على الأكوام في استحالة تعرى الجواهر عنها . فهذا الطريق - في آخر تحليل له - ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . ويعرفه إمام الحرمين في تقاسيمه للنظر الشرعي بالحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه (٢) .

أما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه في المقولات ، فلا يقبله أيضاً النظار المتأخرون ، فإن المطلوب في المقولات العلم ، ولا أثر للخلاف والوفاق في المقولات (٣) .

الطريق الرابع . هو السبر والتقسيم (٤) ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقاً قائماً بذاته ، ويرى البعض الآخر أنه طريق لاثبات
علة الأصل في الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين (٥) . وقد عالجناه كسلك

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٣٢

(٢) إمام الحرمين البرهان ج ٢ - باب تقاسيم النظر الشرعي

(٣) إمام الحرمين - البرهان ج ١ - باب مدارك القول

(٤) إمام الحرمين المصدر عينه

(٥) المواقيت ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ والشرح والحاشية

من مسالك العلة ، وسعالجه هنا على أنه طريق قائم بذاته - وإن كان لا يختلف بحسه على الأساس الآخر . وليس هذا الطريق ضعيفا في شقيه عند المتأخرين ، بل إنهم يقدمونه إلى : ١ - ما لا يمحصر في نقي وإثبات « لو كان الأمر مرئيا لرأيناه الآن » فإن المانع من ازوية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلى غير ذلك مما يدونه . وهذا الطريق لا يفيد عندهم علما ، بل يكفي في رده أن يثبت المعارض مانعا غير ما ذكر .

ب - وإلى تقسيم يردد بين النقي والاثبات ، وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح (١) .

الطريق الخامس : الالتزامات (٢) وقد اختلف أيضا في هذا الطريق . فالرازي يقرر في نهاية القول أن الالتزامات « من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحيانا على صورة « قياس الطرد » أى طرد حكم الأصل في التفرع - سواء كان الحكم ثبوتا فيكون الطرد في الاثبات ، أو عدميا فيكون الطرد في النقي . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بتحقيق المزموم على تحقيق اللازم ، ويكون تارة على صورة قياس العكس . . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسي بانقضاء اللازم على انقضاء المزموم . أما صاحب المواقف فيعالجه على أنه « من أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة » في قياس الغائب على الشاهد ، ويعرفه بأنه « هو القياس على ما يقول به الخصم لعل فارقة توجد في الأصل الذي يقول به الخصم ولان توجد في التفرع الذي يقاس عليه » لأنه إذا كان المقصود بالالتزامات قياس الطرد أو قياس العكس ، فليست هذه الأقيسة ضعيفة ، ولكن الضعف يأتي من أننا ننسب تعيين العلة والحكم

(١) امام الحرمين . البرهان ج ١ - باب مدارك القول

(٢) المواقف ج ٢ ص ٣٠ - والفرع والمأشاة

إلى الخصم .. ثم يأتي الخصم ، وينكر أحدهما ، أى ينكر أن تعيين الحكم كان لهذه العلة ، وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم .

أما شارح المواقف فيرى أن الإيجي أخطأ في اعتباره «الالزامات ثالث الطرق المثبتة للعة» بينما هي في تقسيم الرازي - وهو الذى استمد منه الإيجي كلامه فيما يرجح - يقصد بها طريقا ثالثا مستقلا بذاته . هناك رأى آخر يعيل إلى القول بأنه لا مانع مطلقا من اعتبار الالزامات كالسير والتقسيم طريقا منفصلا بذاته من ناحية ، وفي الوقت عينه تشتمل على نوع من أنواع الإثبات للعة المشتركة ، فإن القائس يمسك بها مفترضا أن خصمه معترف بحكم الأصل وعلته التى يدعى هذا القائس أنها علة ، ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخر . في إثبات علية عله حكم الأصل ، فكان افتراض اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل - طريقا ثالثا في إثبات علية علة القياس (١) .

الطريق السادس : « مالا دليل عليه - يجب تفيه » (٢) أو نضمه في الصورة التى يضمه فيها الباقلاني : « بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول » (٣) .

ويتكون هذا الطريق من مرحلتين: المرحلة الأولى أن تناس أدلة المثبتين للشئ : وتثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشئ . سواها . وإما أن تقوم بعملية حصر وجوه الأدلة ، ثم تقوم باستقراء دقيق لما ينتهى إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوها أخرى غيرها . ومن هنا يتبين لنا أن هذه الصورة الثانية هي الأولى بعينها ، إذ تنتهى إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية ، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر . وقد كان بعض

(١) المواقف . نفس الصفحات

(٢) إزركسى . البحر المحيط (مخطوط) ٦٤ من ٢٢ - المواقف ج ٢ من ٢١

(٣) ابن خلدون . المقدمة (طبعة القاهرة) بدون تاريخ من ١٢٦

التكلمين يرى في هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عنها إلى الصورة :
الاولى ، فهي نفي مالا دليل عليه لأن نفي مالا دليل عليه ينفع انتفاء الضروريات .
والنظريات من ناحية ، وإثبات اللامتناهى من ناحية أخرى - وكلاهما محال .
وقد تقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى .
ضعيفتان (١) .

على أن الباقلاني يضع هذا الطريق في صورتين : الصورة الاولى - أن .
يتقسم الشيء في العقل إلى قسمين أو أقسام ، يستحيل أن تجتمع كلها صحة .
أو فسادا ، فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيحكم للعقل بصحة ضده . وكذلك
إن أفسد الدليل سائر الأقسام ، صحح العقل الباقي منها لا محالة .. ومثال .
الباقلاني : نحن نعلم استحالة خروج الشيء عن القدم والحادث ، فمقتضى الدليل
على حدوثه بطل قدمه ، ولو ظم على قدمه بطل حدوثه . الصورة الثانية : أن .
يستدل بصحة شيء على صحة مثله وما هو في معناه ، وباستحالة على استحالة
مثله وما كان بمعناه .. ومثال الباقلاني : إثبات قدرة الله على خلق الجواهر
والألوان مثل الذى خلقه ، وأحياء ميت مثل الذى أحياء وخلق الحياة فيه مرة .
أخرى بعد أن أماته ، وعلى أنه محال منه خلق جنس شيء كالسواد والحركات .
إلا في المكان في الماضى كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا (٢) .

* * *

هذه هي طرق البحث عند المسلمين . . وهي تكون مع القياس الأصولي .
مذهبا متطعيا كاملا . غير أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه الطرق التي عرضناها
في هذا الفصل مسألتين : المسألة الاولى - أنه يمكن ردها إلى القياس الأصولي .

(١) المواقف - ج٢ - ص ٢١ - ٢٦

(٢) الباقلاني : التيسر ص ١١

فهي صورة منه . المسألة الثانية - أن بعض صور هذه الطرق يبدو أنها موجودة في منطق أرسطو . وليس معنى هذا أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق ، بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صور للاستدلال والبحث العلمي . . وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة ويوضحها ، . وسيقرر أن المسلمين وصلوا بفطرتهم إلى كثير من صور المنطق الأرسططاليسى . ولكن في أساليبهم الخاصة وفي عبارات أدق وأضبط - من حيث صلتها باللغة العربية - من عبارات المنطق الأرسططاليسى وأساليبه .

ويضاف إلى رأى ابن تيمية هذا إستناد كثير من هذه الطرق إلى طريق القياس الأصولى - وقد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الأرسططاليسى مخالفة تامة ويقوم على أساس لا يفتق أى إتفاق مع منطق أرسطو . . . هذا كله يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره . . منطق يكون من مبحث في الحد لا يستند على فكرة الماهية - وهي جوهر هذا المبحث عند أرسطو - ومن مبحث في الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين - . وهي عنصر لم يعرفه أرسطو . وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسططاليسى إلى مهاجمة الأساس الذى يقوم عليه هذا المنطق ، فقام بعض مفكرى الاسلام بنقد مبدأ عدم الجمع بين التقيضين وعدم إرتفاع التقيضين (مبدأ عدم التناقض) . ومبدأ الثالث المرفوع كما قام من الاشاعرة من نقد مبدأ العلية - وهذا ما سنوضحه فى الفصلين القادمين .

الفصل السادس

نقد المتكلمين لقانوني الفكر الارسططاليسيين :

ا — قانون عدم الجمع بين التقيضين

ب — قانون عدم إرتفاع التقيضين

تبين لنا ان الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي، وأنهم أقاموا منطقاً جديداً يحاربه . وقد دعا هذا إلى مهاجمة بعض مفكرى الاسلام لهذا المنطق . في أساسه - وهذا الأساس هو البديهيات التي يقوم عليها ، وهي القوانين الثلاثة المشهورة : قانون الذاتية - وقد عرفه الاسلاميون باسم قانون الهوية أو قانون الهوية ، وقانون « عدم الجمع بين التقيضين » - أي قانون عدم التناقض ، وصورته الشرطية « قانون إرتفاع التقيضين » ، أي قانون الوسط الممتنع . ونقد الأصوليين لهذين المبدأين يشبه - إلى حد ما - إتجاه المناطقة المعاصرين في القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين ، فقد كان من أهم المسائل التي درست في فلسفة العلوم - في هذا القرن - نقد بديهيات العقل . كما أن المسألة بالذات أثبتت في المدرسة الرياضية المعاصرة ، فلم يقبل المعاصرون قانون الثالث المرفوع - أي قانون عدم إرتفاع التقيضين . ونقد السامعين قانون عدم الجمع بين التقيضين وقانون عدم إرتفاع التقيضين هو ما سنحاول بحثه في هذا الفصل . ثم نبحث في التوصل القادم نقد المتكلمين لمبدأ آخر بديهي هو قانون العلية .

قلنا إن هذه القوانين هي أساس المنطق الأرسططاليسى ، بحيث يعرف هذا المنطق أحيانا باسم علم قوانين الفكر ، وهذا ما يشعر بخطور هذه القوانين أو هذه القواعد في إقامة البناء الأرسططاليسى . وقد رأى أرسطو فيها مبادئ عامة بدئية تجعل من المنطق علما حقيقيا أو علم العلوم ، وتسمح له بوضع مناهج علمية . ويطلق على هذه القوانين تعبيرات شتى - فتارة تسمى «قوانين الفكر» وطورا يديهيات البرهان الأساسية .

وقد حصرها أرسطو في ثلاثة : قانون الذاتية ، وقانون عدم الجمع بين التقيضين وقانون عدم ارتفاع التقيضين . وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل فهي بيّنة في ذاتها . ولم يكن أرسططاليسى . أول من كشفها بل وجدت قبله ، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير .

أما صورة المبدأ الأول فهي : أن كل شيء هو نفسه . وصورة المبدأ الثاني أن الشيء وتقيضه لا يجتمعان في شيء واحد بعينه . في آن واحد ، ويعبر عنه أرسطو بأنه «لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد فيه وقت واحد بعينه» أما المدرسيون فيقولون : «التناقض هو أن تثبت أو تنفى لشيء أو عن شيء شيئا معينا في آن واحد» ، وهذا القانون متصل بالقانون الأول - فهو يكمله ، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولا ، وغير مفهوم فهما تاما ثانيا . وذهب بعض المناطقة إلى أن هذا القانون لا يسمي بنا خطوة أوسع من قانون الذاتية - بل أنه يردد مضمون قانون الذاتية - وهو أن الحقيقة واحدة - بعبارة مخالفة في الصورة . لا في جوهر المعنى .

أما صورة القانون الثالث فهي : الشيء إما أن لا يكون - وإما أن لا لا يكون . أو كما يقول أرسطو « لا وسط بين التقيضين » وإذا كان يعبر عن القانون الأول في صورته الرمزية بأن a هي ١ والقانون الثاني بأن a ليست ١ ولا لا ١ ، فإن هذا القانون الثالث يعبرون عنه بأن a إما أن تكون لا a أو لا لا a أى أن الحكم وتقيضه لا يمكن أن يكونا باطلين ، بل لا بد لأحدهما من أن يكون صحيحا والآخر غير صحيح (١) .

موقف المتكلمين من هذه القوانين : إنتقلت هذه القوانين مع ما نقل من التراث الفلسفي الأرسططاليسى إلى العربية وغرفها المسلمون . . نقل إليهم هذا المنطق على أنه صورة اليقين المطلق ، وإعتبرت مبادئ هذه قمة التقين ، فلما وضعوا منطقهم الخاص ، وساروا في أبحاثهم بدون تقييد بهذا المنطق ، خرج البعض منهم على هذه القوانين فلم يقبلوا القانونين الثانيين بالذات ، وسأعرض لخروجهن عليها ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر أجنبية استمد المتكلمون المسلمون منها هذا الخروج ؟ وسأتناول في إيجاز بعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التي أقصدها لالذاتها ، لكن لئى أستخرج المنهج الذى سار عليه أصحاب تلك المشاكل في بحثهم لها .

أما قانون عدم الجمع بين التقيضين : فلا نستطيع أن نقول إنه نقد تقدأ مباشراً ، ولكن حاول بعض المتكلمين أن يحددوا استعماله فخرجوا فى أبحاثهم عليه . أما أول صورة فى الخروج على هذا القانون ، فستخلصها

(١) استندت فى هذا الرضى السريح الى

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and scientific method (New York 1924. p. 181. creighton : An Introductory to Logic p. 353 — 352 Bosanquet : Logic..

استخلاصاً عاماً من كلام بعض المتكلمين في باب القدرة . . . (١) هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط ؟ يجب بعض هؤلاء المتكلمين بأن قدرة الله تشمل الاثنين : الممكن والمستحيل ، فلقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل . وبهذا قضوا على قانون عدم الجمع بين التقيضين .

ثم نرى محاولة لتعديد تطبيق هذا القانون ، وتبدو في شكل حجة يوجهها نقاة الأحوال نحو مثبتها، وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة، ومؤداها : أن «الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل أو معدوم» (٢) . وهنا جمع نقاة الأحوال بين التقيضين . وقد تلهبوا إلى هذا . ولكنهم عللوا الأمر بأن الشيء يمتنع اتصافه بتقيضه وبهوهو ، أي : بهويته فلا يقال : الموجود عدم أو الموجود معدوم . أما إذا كان الاتصاف بالتقيض بالاستتقاق أو بالنسبة فلا يمتنع . والمقصود بالنسبة أن يقال «ذو هو» ، وبالاتتقاق أن يشتق منه ما يحصل مواطاة ، إن كل صفة تقوم بشيء فهي تتضمن نوعاً من النقص لهذا الشيء .. فالسواد مثلا القائم بالجسم مع هو غير الجسم مع اتصاف الجسم به ، فيصبح الجسم «ذا لا جسم» ، فلا يمتنع أن يكون الوجود لا وجود .

إن اجتماع التقيضين عند أرسطو لا يجوز أصلاً . أما عند هؤلاء المتكلمين فإن الحالة التي يجوز فيها اجتماع التقيضين هي عندما يكون الحكم محمولاً على ماصدق الموضوع ، وهذا هو الحل المتعارف . أما إذا كان الحكم محمولاً على

(١) كتبه من الأشارة لا يوافقون على هذا الرأي ، ونس هام في نقطة الجلال للزركشي وشارحه ص ١ .

(٢) الأينجي . ألواق ج ٣ ص ٥ .

مفهوم الموضوع ، فيجوز اجتماع التقيضين - وهذا هو الحمل غير المتعارف :-
 « وأما الحمل غير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استعماله
 فيه نحو : اللامفهوم مفهوم ، والجزئى كلى ، واللاشئ شئ » (١)

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتبسيطها . ويمكننا
 أن نقرر أن نقد هذا المبدأ وإنكاره كان متافهما من الناحية العقلية . ولكن
 لم يأبه المتكلمون بهذا ، بل رأوا أنه لا شئ من وجهة نظر دينية .

أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ ، فالتا نجد في نقد صورته الشرطية ، أى نقد
 مبدأ عدم ارتفاع التقيضين ، حيث أتيح المسلمون تفكيراً منطقياً دقيقاً .
 فقد خرج عليه المتكلمون في بحثين : في مبحث الحال ، وفي مبحث إثبات الله
 وصفاته . ونحب أن نقرر قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع مسألة على
 جانب كبير من الأهمية ، وهى : هل كان المسلمون يعلمون المبتغى الذى
 يشيرون إليه ، أو بمعنى آخر المدى الذى سيؤدى إليه بحثهم في هاتين المسألتين ؟
 أما مشترط الحال فأنكروا إنكاراً باتاً أن يكون في بحثهم خروج على هذا
 القانون العقلى ، وحاولوا تفسير المسألة تفسيراً لفظياً (٢) . وأما أبو سليمان
 السجستاني - صاحب مبحث صفات الله - فقرر في بساطة خروجه على هذا
 المبدأ (٣) .

أول المباحث التى أنكر فيها المسلمون قانون ارتفاع التقيضين هو مبحث
 الحال . وأول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبائى ، وتقاها أبو-

(١) الإيجي - المواقف ج ١ ص ٥

(٢) الشهرستاني (٥٤٨ — ١١٥٣) نهاية الإقدام فى علم الكلام ج ١ ص ١٣٦

(٣) ابن تيمية . شرح الفتاوى المصنوعة (مجموعة الرسائل الكبرى) (طبعه القاهرة)

(١٢٢٩ هـ) ص ٧٠ — ٧١

أبو علي ، ثم قال بها الباقلاني ، ولكن على صورة تخالف رأى أبي هاشم قليلا ، ثم أخذ بها إمام الحرمين ، ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها (١) . والمشكلة في ذاتها لا تهمنا بقدر ما يهمننا المنهج الذي سار عليه أصحاب البحث ، وليس في أيدينا مع الأسف كتب هؤلاء المفكرين حتى نستطيع عرض المنهج أو المشكلة في أكل الصور . ومع ذلك فإن ما بقي من نصوص في كتب علم الكلام المتأخرة يكفي لتسليط من المنهج .

أما تعريف الحال ، فيكاد يجمع أصحاب هذا البحث على أنه « هو الوسيلة بين الوجود والمعدوم » ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا في الخارج فهو معدوم ، وإن كان له ثبوت في الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال ، كالتأدية والعالية . فالحال إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة . واحتزوا بقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية بقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية (٢) . ولا يعتبر مشهور الحال « المعدوم » تقيضا « للموجود » ، ولكن تقيضا « للاموجود » .

ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقتين :

١ - أن الوجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائفا على ذاته . لأنه في هذه اللحظة يكون له وجودان : فهو أولا يشارك الموجودات في وجودها ، ويمتاز عنها ثانيا بخاصية هي ذاته ، أي أن وجوده يزيد على ماهيته ،

(١) نهاية الإقدام ج ١ ص ١٢١ ، المواقف ج ٢ ص ٢

(٢) عبد الرازق على بن الحسين اللامعبي . شوارق الإلهام ل شرح تجريد الكلام (هذا الكتاب مطبوع ولكن لا أرقام لصفحاته)

فيتسلسل وجود بعد وجود إلى ما لا نهاية . أو بمعنى أدق يلزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود واحد ، وهذا محال .

٢- أن الوجود غير معدوم ، وإلا اجتمع التقيضان وهذا محال . هنا تناقض شديد في فكر المعتزلة - لأنه فيما يقولون إن تقيض الوجود هو اللاوجود ، عادوا إلى القول بأن تقيضه هو العدم . وهذا مما دعا شارحا من شراح المواقف إلى القول بأن منثقي الحال إنما صموا العدم تقيضا للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل (١) . غير أن بعض منثقي الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول بأن تقيض الوجود في هذه الحجة هو اللاوجود (٢) .

ويقسم الحال إلى « ما يعلل » وإلى « ما لا يعلل » وما علل فهي أحكام لمعان قائمة بذوات ، وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكاما للمعان (٣) . ولئن تدخل في تفصيلات تلك الأقسام ، ولا في موقف أبي هاشم والباقلاني واختلافهما فيها ، ولكن سأنتقل إلى اعتراضات نقاة الأحوال فإنها تلي ضوءا يوضح المسألة .

وضع نقاة الأحوال اعتراضات كثيرة أهمها - من ناحية المنهج - الاعتراضان الآتيان :

أولا - إن غاية المناظر أن يأتي بتقسيم يتردد بين النفي والاثبات ثم يفتي

(١) المواقف ج ٢ ص ٤

(٢) تدريب الرام في شرح تهذيب الكلام لحد الفتازاني (١٣١٨هـ) ص ٥٦ ج ١

(٣) نهاية . ج ١ ص ١٢٢

لجذها ، فيصين الثاني . ولكن متى الحال أثبتوا واسطة بين الاثنين ، فلم
يقد للتقسيم والابطال علما (١) مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم في
الموجود والمعدوم فلا تعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا ومن
المعتمد إلى النفي ..

ثانيا - إذا كان من مبادئ العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت
والمنفي فلا واسطة أيضا بين الوجود والمعدم .

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلي يعرضونها عليه ، فعين لهم
بطلانها ، ففسبوها إلى شيئين : إما إلى السفسطة ، ولهم قد تبينوا أن
المسوفسطائيين من قبل تقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين . وإما إلى تفسير
نقضي آخر يخرج المسألة عن حقيقة فيتصور الموجود بما له تحقق أصلا ،
والمعدوم بما ليس له تحقق أصلا ، والواسطة بما له تحقق تبعاً . فلن يكفي
النفي والاثبات متوجهين إلى معنى واحد ، ولكن يعود النزاع لفظيا بمقتضى (٢)
وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفي والاثبات ، فإن
الحال عندهم شيء ثابت ، ولذلك تكلموا عنه بالنفي والاثبات . ولكنه في
الآن نفسه ليس شيئا ثابتا على حياله وجودا ، أي هو على حياله لا يعرف
كذلك ، بل مع الذات ، فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض ، والحال
ليس جوهر ولا عرضا بل هو صفة مقولة لهما (٣) .

أما المبحث الثاني الذي خرج فيه بعض مفكرى الإسلام على مبدأ عدم

(١) المصدر عنه ص ١٣٦

(٢) المواقف ج ٢ ص ٣

تريب المرام ج ١ ص ٥٣ - ٥٧

إزهاق القيصين ، فهو يبحث صفات الله في مذهب أبي سليمان السجستاني (١) .

ينقد أبو سليمان السجستاني (٣٨٠ هـ ٩٩٠ م) طرق البرهنة على صفات الله أو نفيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة . وهو في هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع .

أما طريق الأشاعرة وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته ، فليس يؤدي — في اعتقاد السجستاني — إلا إلى تشبيه الخالق تشبيها جليا واضحا بصفات المخلوقين من ناحية ، وتعدد القدماء من ناحية أخرى . ولكن يخلص المعتزلة من هذا التشبيه ، لجأوا إلى نفي الصفات الزائدة على الذات ، فقالوا : إن الله غير موصوف ولا محدود ولا متعوت ولا مرقى .

يعترض السجستاني على هذا الطريق بأنه لا يوصل إلى إثبات وجود الله منزها عن الصفات ، لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمتعوت . من خلقه — هل هو العينة والحد والتمت ، أم الموصوف غير صفته ، والمحدود غير حده والمتعوت غير نعمته ؟ فإن كانت الصفة هي الموصوف ، والحد هو المحدود ، والتمت هو المتعوت ، لزم أن يكون السواد هو الأسود والياض هو الأبيض . وإن كان الموصوف هي الصفة ، والمحدود غير الحد ، والمتعوت غير التمت ، شاركت كل هذه الأشياء — وهي من خلق الله — خالقها المتمتع .

(١) ابن تيمية : المعينة الإلهانية ص ٧٠ - ٧١ — شذرات من كتاب الاقتاب الملوكة للسجستاني ويتر ابن السجستاني فرميا — ولكن لا تنبت الماير التي أين أيديك نسبة السجستاني إلى القرامطة .

عن الصفة والحد والتمت . وإذا جاز للمخلوق أن يشارك الخالق في وجهه من المخلوجوه ، لا يتمتع أن يشاركه في جميع الوجوه .

وهنا يصل السجستاني إلى القول « بأن من عبد الله بنى الصفات واقع في التشبيه الخفى - وهم المعتزلة ، ومن عبده بسمة الصفات واقع في التشبيه الجلى - وهم الأشاعرة » ولكن المعتزلة مع ذلك أنهتوا له « أسامى لا تصرى عن الصفات . وللتبوت » أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته ، فهو ممتنع بالذات بصير بالذات ، ولكنهم تقوا السمع والبصر والعلم .

وفى هذا خطأ . فإن هذه الأسامى إذا لزمت ذاتا من الذات ، لزمته الصفات التى من أجلها وقعت الأسامى ، وإلا لزمتم محالات شتى .. لو أننا أجزنا عالما بغير علم أو قادرا بدون قدرة ، جاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما ، والعاجز مع عدم القدرة قادرا ..

ويرد المعتزلة على هذا بأنهم احتزوا عن إطلاق البصر على البصير، إذا كان اسم البصير متوجها نحو ذات الله ، وأنهم رأوا أن من كان اسمه البصير نومه من أجل البصر أن يجوز عليه العمى ، ومن كان اسمه التقدير ، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز ... وكذلك تقوا عن الله ما يلزم يزيله ضده .

يتنقض السجستاني هذا الكلام بأن البصر ليس علة وجود العمى ولا القدرة علة وجود العجز .. وإلا لزم وجود العمى متى وجد البصر، ووجود العجز متى وجدت القدرة .. وإنما لو وجد العلم فى بعض ذوى العلم بدون أن يتبعها جهل ، ووجدت القدرة فى بعض ذوى القدرة بدون أن يتبعها عجز ،

ظهر أن العلة في ظهور الجهل والعجز ليست هي العلم والقدرة ، بل في إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوى العلم والقدرة . والله ليس محلا للآفات ولا الآفات داخلة عليه .

فإذا كان المعزلة يرون أن من كان عالما بعلم أو قادرا بقدرة ، جاز عليه الجهل والعجز ، فإن السجستانى يرى أن من كان عالما فإن العلم سابقه ، ومن كان قادرا فإن القدرة قريته .. فإذا ما نقلوا حكم الشاهد إلى الغائب فيصلون إلى أنه يجوز أن يكون في الغائب عالم بدون علم أو قادر بدون قدرة ، جاز للآخرين أن يقولوا : إنهم إن كانوا لم يروا عالما بعلم إلا وجز عليه الجهل ، فأنهم قد يشاهدون في الغائب عالما بعلم ولا يجوز عليه الجهل ، أو قادرا بقدرة لا يجوز عليه العجز .. كيف السبيل إذن إلى ترجيح أحد القياسين ؟ هنا تنكأ الأذلة كما يقولون . فإذا كان طريق الأشاعة ، طريق الإثبات - إثبات الصفة لله - طريقا خاطئا ، لأن في الإثبات تشبيها لله بالأجسام ، فإن طريق المعزلة ، طريق النفي - نفي الصفات عن الله - طريق خاطئ أيضا ، لأن في النفي تشبيها لله بالجواهر المجردة ، وإذا كان المعزلة أنكروا أن يكون لله صفة أو حد أو نعت ، فالأشاعة لم ينكروا أن يكون لله صفة ولا حد ولا نعت .. أنهم أثبتوه بما لم يحدوه عنه . وعلاوة على ذلك فقد جعلوا إثباته مهما لا غير معروف ، والله أثبت من أن يكون إثباته مهما لا غير معروف ، لأن مالا صفة له ولا حد ولا نعت ليس هو الله فقط ، بل بشاركة في ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرها .. أليست هي بساطة لا تركيب عقلى فيها من الجنس والنوع كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات ؟ في النفي إذن - كما قلنا من قبل - تشبيه لله بالجواهر المجردة .

الطريق الوحيد لاثبات وجود الله هو نفي العصفة ، ونفى أن لا صفة ، ونفى الحد ونفى أن لا حد . وهذا طريق في الاثبات غير مهمل (١) .
يقول السجستاني : إنه قد يعترض عليه بأنه جمع بين التقيضين ، فإن « لا موصوف » و « لا لا موصوف » قضيتان متناقضتان لا بد - طبقا لمبدأ عدم التناقض - من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلي . يجيب السجستاني عن هذا الاعتراض الذي وجهه إلى نفسه بأن شرط التضياب المتناقضة أن يكون أحد الطرفين التقيضين منها موجبا والآخر سالبا ، فإذا رجعنا إلى التقيضتين اللتين نحن بصددهما ، لم نجد هذا الشرط فيهما مصحقا ، فإنا لم نوجب في كلا طرفيهما شيئا ، بل كلتاهما سالبتان . فلا تناقض مطلقا بين « لا موصوف » و « لا لا موصوف » إنما يصحقق التناقض بين التقيضيين « موصوف » و « لا موصوف » .

هنا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع التقيضين ، لم يجوز السجستاني أن يصرح به : « نحن لم نجعل بين التقيضين فنقول إنه حي وليس بحي ، بل رفضنا التقيضين قلنا « لا موصوف » و « لا لا موصوف » (٢) .

موقف بعض مفكرى الاسلام من هذا النقد . آثار خروج بعض المسلمين في أبحاثهم على مبدأ عدم ارتفاع التقيضين - وهو قانون العقل البديهي - ضجة كبيرة لدى بعض المفكرين المسلمين :

(١) فالرازي يرى أن أجلى البدييات : أن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . بل إن هذه المسألة تشغل جانباً كبيراً من تفكيره ، ولذلك

(١) ابن تيمية - القيدة الاسفانية ص ٧٤ .

(٢) المصدر عينه ص ٧٤ .

يحاول الرد على من يخرج على هذا المبدأ : « العقل ما استحضر ماهية الشيء والاثبات ، وجزم بأنه لا واسطة بينهما . فالمراد من الإثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه ، وبالنسبة لما لا تحقق له ولا تخصص له البتة في نفسه . إذا عرفت هذا فتقول : تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما ، كان داخلا في الإثبات ، وإن لم يكن لها تحقق وتخصص ، كان داخلا في طريق الشيء . فثبت أنه لا واسطة بينهما » (١) . إن الرازي يشعر بخطئ المخالفة لهذا المبدأ ، فيحاول مهاجمة القائلين بها في مواضع عدة من كتابه (٢) .

(ب) اعتبر بعض المتكلمين من أعداء المعتزلة هذا الخروج مرة سفسطة (٣) ومرة من النقائص والاستحالة (٤) .

(ج) إن ابن تيمية نفسه — وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الارسططائيسى — لم يرض مطلقا عن هذا النقد ، بل اعتبره خروجاً على بديهيات العقل ومبادئ الضرورية (٥) .

مبادئ هذا النقد : أشار المتكلمون الذين لم يقبلوا نقد مبدأ عدم الجمع بين التقيضين وعدم ارتفاع التقيضين إلى أن هذا النقد سفسطة واستحالة . فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذي استمد منه هذا النقد ؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المسلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلسفية السابقة لأرسطو

(١) الرازي - الأربعين في أصول الدين (طبعة الهند ١٣٥٢ هـ) ص ٤٧٩ - ٤٨٠

(٢) المصدر حته . ص ٥٤

(٣) المواقب . ج ٢ ص ٢

(٤) الشرح الثاني . الملل والنحل ج ١ ص ١٠٤

(٥) ابن تيمية . شرح القيدة الاصفهانية ص ٧٣

كالسوفسطائيين، وبعض المدارس اللاحقة له كالأشكال ؟ فإن هؤلاء وأولئك
تقدروا مبدأ عدم الجمع بين التقيضين وعدم إرتفاع التقيضين ، فيذكر أرسطو:

١ - أن من الفلاسفة (ولطه يقصد للميغاريين) من يقولون إن الشيء
الواحد قد يوجد ولا يوجد - هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هذا
يمكن إدراكه ، أى يمكن ادراك هذا التناقض وقبوله فكربا ، ثم يذكر أن
كثيراً من الطبيعيين يأخذون بهذه الفكرة (١) .

٢ - أن هرقليطس قال بالجمع بين التقيضين (٢) . ونحن نعلم أن
هرقليطس كان أول من انقض على مبدأ الذاتية وحطمه ، خلال فكرته
المشهورة في التغير المستمر والسيلان الدائم .

٣ - أن بروتاغوراس يدعى أن الانسان في الواقع مقياس كل شيء .
وهذا يؤدي إلى القول : بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر
بالحاد يوجد ولا يوجد ، وأن يكون في الوقت نفسه خيراً وشرأ ، وأن
تكون الاباتات المتعارضة صحيحة بالتساوى (٣) .

٤ - أن انكساغوراس قال بالواسطة ، أى أن التقيضين قد يرتفعان (٤) .
وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود في الوقت عينه .
وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفي المحمول وإثباته في الوقت عينه للموضوع
تستند على الاستحالة الوجودية لتلاقى المتناقضات في الوجود .. ودافع أرسطو
عن قانون عدم الجمع بين التقيضين بسبعة حجج ، كما دافع عن مبدأ عدم

1. Aristote : Metaphysique Vol, 1 L. Iv, p. 123.

2. Ibid : p. 154.

3. Ibid : vl, 5 : p. 118 - 111.

4. Ibid ; p. 154 4 v. 1.

جمع التقيضين . بل لقد أفرد أرسطو للدفاع عن هذين المبدأين أو القانونين المقالة الرابعة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، كما أن جزءاً كبيراً من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضاً دفاعاً عن هذين المبدأين .

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدأين ، وذكر أرسطو هذا في كتابه ما بعد الطبيعة ، ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب ، وكتبوا عليه شروحا كثيرة . فهل قبلوا هذا النقد بحيث يمكننا أن نتلمس فيه مصدر تقدم هذين المبدأين ؟ لا أستطيع أن أذهب إلى هذا الحد ، والسبب واضح ، هو أن المسلمين لم يضعوا الخروج عن هذين المبدأين أولاً ، بل أدت أبحاثهم إلى الخروج عليهما .

وراع مثبته الحال هذا ، فحاولوا التخلص من الموقف : أما السجستاني - وهو إن كان يختلف عن الأولين في أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع التقيضين والخروج عليه - فإنه يحاول أن يبنى في حواس أنه جمع بين التقيضين . فنقد هذين المبدأين على العموم ، ومبدأ الثالث المرفوع على الخصوص . . . هو نقد خاص ، جرت إليه طبيعة الأبحاث نفسها ، ولم يأت أثر أصحاحه فيه بأى مؤثر خارجي . وكما حدث في المدرسة الإسلامية ، حدث في المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا .

نقد المعاصرين لهذا القانون : في أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضى نقد هذين المبدأين ، وخاصة لمبدأ الثالث المرفوع . فقد وضعت مسألة هذه القوانين موضعاً آخر غير ما كانت عليه . ثم انتهى الأمر برفض مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ، ورفض المنزلة الكلية العامة التي تنسب

إلى هذا الأخير ، وإلى القول بوجود الوسطة بين التقيضين (١). ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين ، فإن النقد إنما حدث تحت تأثير دواع رياضية بحتة .

وعلاوة على ذلك ، فإن بعض المناطق المعاصرين لم يتقدوا هذين المبدأين فحسب ، بل تقدوا أيضاً مبدأ الثانية ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية . (٢) والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر في ثلاثة ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هي كل قوانين الفكر . والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادئ بديية مجردة مفترضة وجودها وجوداً سابقاً ويستند عليها في حقيقة المعرفة ، بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم ، وتعود في جوهرها إلى التجربة .

* * *

وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام تقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متهاف ، كما هو الحال عديم في نقد مبدأ الجمع بين التقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوربيين في نقد هذا المبدأ بالذات - أى مبدأ عدم ارتفاع التقيضين - نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها . وسنرى في الفصل القادم موقفاً للمسلمين تجاه مبدأ أرسطاليسى بديي هو مبدأ العلية .

Arnold Reymond : Les principes de la logique et la critique (1)
cotemporaine (Paris Boivin, 1932)
p. 20-22. p. 128-514

Robinwavre : Revue de Metaphysique et de moral (1924) (2)
Cohen : An introduction to Logic and Scientific Method
p. 183 - 185

الفصل السابع

نقد قانون العلية الأرسطائية

أعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بالإطلاق ، فلا يمكن القدح في بدايته . وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية ، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي ، تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً (١) . وقد انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامي ، ووجدت قبولاً لدى المشائية الإسلامية ، بل إن أكبر الفلاسفة الإسلاميين المشائين ، وهو ابن رشد ، يضعها في أبحاثه في المكان الأول (٢) . ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام — الممثلون الحقيقيون للإسلام ، وهم الأشاعرة — من العلية الأرسطائية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها . ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكاراً كاملاً ، إنهم أنكروا فقط « تعبير أرسطو » لها ، ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقاً تاماً . وبلغت النظرية أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير : أبي حامد الغزالي .

ولكن تؤدي إلى نظرية أبي حامد الغزالي ، علينا أن نتبع موقف

Arisote : Derniers Analytiques, p. 18.

(1)

(٢) ابن رشد : تهاوت التهاوت (طبعة بيروت) ص ٢٤

المسلمين — منذ نشأة الفكر الإسلامى — من العلية بمكانها الأرسطاليسى .
وأول ما يقابلنا فى هذه النشأة ، هو موقف القرآن نفسه . ومن الواضح
أن القرآن فى مواضع عديدة ينكر العلية ، ويحدثى « الأسباب » ، وينكر
« الصعود » إليها . هذا الموقف القرآنى تجاه الأسباب ، أطلق مشيخة
الأشاعرة فى تدعيم إنكارها ، والقضاء على تصورها الميتافيزيقى . تساءله
الأشاعرة : كيف يمكن التوفيق بين اعتناقم لفكرة الجوهر ، وتصورهم لعدم
بقاء الأعراض وقين وبين فكرة العلية ، وأن لكل سبب مسبباً فى ذاته .
إن فكرة الخلق الجديد المستمر — وهى النتيجة الجممية لتصورهم أنه
الأعراض لا تبقى زمانين — تنى أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء متفصلة
مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال ، ولا تحصل هذه الأجزاء المتفصلة
بعضها ببعض اتصال علة بمطول أو سبب بمسبب . . إن هذه الأجزاء يخلقها
الله دائماً ، سواء أكانت فعلاً إنسانياً أو فعلاً طبيعياً . فعالم الطبيعة وعالم
الإنسان محكومان بهذه الأجزاء ، غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة
عن عالم الطبيعة كثيراً ، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعى بالاختيار ، يشعر
الثانى بأنه يكتسب هذه الأجزاء التى يفعلها الله فيه أو يخلقها فيه . فالإرادة
الإنسانية إذن مؤثرة بخلق الله فيها للأجزاء . وهكذا أقام الأشاعرة الأوائل
نظاماً بديعاً للعية متماسكاً ومتكاملاً ، ويستند على بحث ميتافيزيقى وطبيعوى
وأخلاقى .

أما المعركة — من أمثال أبى الهذيل العلاف وأبى هاشم الجبائى وغيرهما —
فقد أنكروا بوضوح العلية الأرسطاليسية وتصورها فى مجال العالم الطبيعى ،
ولكنهم — وقد نادوا بحرية الإرادة الإنسانية ، وأن الإنسان هو الفاعل على

الحقيقة ، - فاتهم لم يسعروا بصور العلية الجديد حتى نهايته ، فجاءت نتائج مذهبهم في تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعي مشوشة مضطربة .

سار الأشاعرة بمباحثهم في العلية قدما ، فأتصروا لنا نظرية العادة وجريانها . وأكل صورة لفكرة العلية الإسلامية إنما نجد لها لدى مفكر الأشاعرة الكبير أبي بكر الباقلاني (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) فقد اعترف الباقلاني بالعلية « بمعناها العام المطلق » ، وأعترف بأن القدرة الإلهية هي علة وجود العالم ، ولكن بشكل خاص يختلف اختلافا كبيرا عن قول القائلين بأن « صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها » لأن هذه الطبيعة القديمة التي يذهب إليها القائلون بفعل الطبائع لا تخلو من أن تكون « معنى موجودا أو معدوما ليس بشيء » ، فإن كانت « معنى معدوما ليس بشيء » لم يتميز أن تفعل شيئا ، أو أن يكون عنها أو يناسب إليها شيء « لأنه لو جاز ذلك ، جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم » وذلك باطل بانفاق . أما إن كانت الطبيعة التي ينسب إليها حدوث العالم وخلق حدوث العالم بها معنى موجودا ، لم تخل تلك الطبيعة من أن تكون قديمة أو محدثة ، فإن كانت قديمة ، وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة مثلها ، « لأن الطبيعة لم تزل موجودة ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجودها مع الطبيعة في القدم ، كما يجب اعتماد الحجر مع وجود طبعه ، وإحراق النار وإجلال الطبع والاسكار مع وجود طبع النار والسقمونيا والثراب ، إذا لم يتمتع من ذلك مانع ، فكذلك يجب وجود العالم في القدم وإن كان محدثا ، مع وجود الطبع

الكائن عندهم ، إذا لم يمنع من ذلك مانع (١) ولكن هناك استحالة متفق عليها بين مختلف العقلاء على استحالة قدم الحوادث ، وهذا دليل على أنها لا تجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة .

ولكن ألا يلزم هذا الباقلائي - في قوله هو والأشاعرة : إن صانع العالم لم يزل قادرا على إيجاده ، لأن قدرته على الإيجاد قديمة - أن تكون الأفعال مع القدرة ، أى أن يكون العالم قديما ؟ ويرد الباقلائي على هذا الإلزام ، بأن هذا لا يجب من وجهين :

أولا : يقرر الباقلائي أنه لا يقول بأن الله قادر بقدرة في الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة ، وإنما هو يذهب إلى أن الله قادر على أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة ، ومحال أن تكون قدرة على ما لم يكن معدوما قبل وجوده ، فلم يجب قدم الأفعال .
لقدرة عليها (٢) .

ثانيا : يقرر الباقلائي أن القدرة الإلهية ليست هي إطلاق العلة الطبيعية فليست هي علة الأفعال ، ولا موجبة لها ، حسب ما يقوله الفلاسفة في إيجاب الطبع لحدث ما يحدثه ، وكونه علة له ، ووجوب كونه عنه . بل إن الباقلائي يذهب إلى أنه من الممكن أن توجد قدرة الله في الأزل والله غير خال عنها ، وإن كان يصح أن يفعل بها ، فقدرة الله إذن ليست بعلة ولا سبب لحدوثه ، ولا موجبة له . (٣)

وكذلك القول في الإرادة ، إنها قديمة ، ولكنها إرادة لكون الفعل

(١) الباقلائي : التبريد ص ٥٢

(٢) نفس المصدر ص ٥٣

(٣) نفس المصدر ص ٥٣ .

على التراخي ، ولأنها ليست علة لوجود المراد .

ثم يناقش الباقلاني الافتراض الآخر عن هذه الطبيعة وهي كونها محدثة وبين نهايت هذا الافتراض . ثم يهاجم القائلين بأن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربعة القديمة : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ويرى أنها أعراض محدثة متضادة على الأجسام ، وأن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئاً . (١)

أراد الباقلاني من كل هذه الالتزامات والانتقادات التي وجهها إلى القائلين بفعل الطبائع والقائلين بقدوم العالم إنكار الأساس الذي تقوم عليه هذه الأبحاث ، وهو التلازم الضروري بين العلة والمعلول ، لكي يثبت أن قدرة الله شاملة لكل شيء ، وإرادته خالقة لكل شيء .

إن كيف يفسر العملية الظاهرة في الموجودات ؟ إن القول بوجود كل معلول بعلة إنما معناه : « كلما وجدت وتكررت ، وكلما وجد مثلها عند كثرة أسبابها . فهي وجود حادثين فقط ، الواحدة بجانب الأخرى ، فعد مستقر العادة » ، ولا يمكن أبداً « إيجاب العلة للحكم ، ولا تولد شيء عن سبب يوجب . أما أنهم يقولون : إنهم يملكون حساً واضطراباً أن الاحراق والاسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فانه جهل عظيم ، وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومعترقاً ومتهترا عما كان عليه فقط » وما يطمح بالضرورة والحس والمشاهدة لا يجوز جعده .

كل شيء. إنني يحدث في مستقر العادة ، بالضرورة والملاحظة . وهنا يفتتح
الباقلاني الباب أمام القدرة الإلهية لكي تتدخل باستمرار وأن تحرق
« العادات » . والطبيعة بلا شك عند الباقلاني وعند الغزالي بعده . كما نشئ -
مطرده ، وكذلك قوانينها ، ولكن هذه القوانين ليست مطلقة في ذاتها .
هنا كان الباقلاني والغزالي ، بل والأشاعرة عامة ، روادا يمتازان للعلم الحديث
الذي يثبت نفس الشيء .

وما لبث نقد العلية الأرسطاطاليسية أن أخذ صورته الكاملة على يد أبي
حامد الغزالي . بل لقد وسم التفاهت بنقد العلية وبحيثا الممتاز عند الفيلسوف
الأشعري الكبير .

ولقد قلل الغزالي موضوع نقد العلية إلى مكانها المنطقي ، وهو العلم
الطبيعي ، فيرى أن من أهم المسائل التي يخالف فيها الفلاسفة في هذا العلم مذهبهم
بأن « هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم
بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ،
ولا وجود المسبب دون السبب » . ويرى الغزالي خطورة هذه الفكرة الطبيعية
للعية أو للسببية إذا طبقت في نطاق ديني هام ، فيجبه نحو ثرات الأشاعرة
ليستمد منه مادة يصوغها - كما قات من قبل - صياغة كاملة ، في إنكار العلاقة
الضرورية اللازمة بين العلة والمعلول .

إن إنكار هذه العلاقة يستند عند الغزالي إلى أننا نشاهد تعاقب حادثين
الواحدة بعد الأخرى ، فأصطلحنا على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولا
بدون وجود أية رابطة عقلية لازمة بين الحادثين : « الاقتران بين ما يعتقد
في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيء ليس هذا
(مناهج البحث — ١١)

ذلك ولا ذاك هذا ، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر ، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . ويعطى الغزالي أمثلة متعددة : الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، وللوت وقطع الرقة ، والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وغير هذا في كل المشاهدات المقارنة في الطب والجوهر والمصنعات والحرف . أما هذا الاقتران فهو يعود إلى ما سبق من تقدير الله خلقها على التساوى لا لكونه ضروريا في نفسه . بل إن في مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل وأن يخلق الموت دون قطع الرقة وأن يديم الحياة مع قطع الرقة .. وهم جرا - كما يقول الغزالي - إلى جميع المقترنات (١) .

ويذكر الغزالي مثالا يثبت فكرته وهو الاحتراق في القطن عند ملاقة النار ، فانه يجوز أن يخلق القطن والنار دون أن يحدث الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن وماداه محترقا بدون أن يتلاقى مع النار . فالنار إذن ليست فاعلة الاحتراق على الإطلاق ، إنها لا تفعل شيئا : « إن فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن والضرق في أجزائه وجعله حرقا أو رمادا هو الله تعالى ، فأما النار فهي جماد لا فعل لها » . إذن فما دليل الفلاسفة على أنها الفاعل وما الذى دعاهم إلى القول بهذه العلاقة التلازمية بينها وبين الاحتراق ؟ الواقع أنه لا دليل ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها سوى مجرد المشاهدة ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل

على الحصول به ، وأنه لا علة له^(١) . ويعطى النزالي أمثلة تثبت رأيه ..
 منها أن انسلاخ الروح والقوى المدركة والحركة في النطفة ليس متولدا من
 فعل للطباع - الجراحة والبرودة والرطوبة واليبوسة - ولا من فعل الأب ،
 ولا من فعل الانسان نفسه ، فليس الانسان فاعلا لحياته وحواسه وسائر
 المعاني التي هي فيه « ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد أنها موجودة
 فيه » . - وتسيطر على النزالي فكرة « أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه
 موجود به^(٢) » . ثم من أين يأمن الانسان أن يكون في مبادئ الوجود على
 تأسيسات تفيض منها هذه الحوادث عند التلاقى بينها « إلا أنها ثابتة ليست
 تتقدم ، ولا هي أجسام متحركة فتضيق ، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا
 التفرقة ، وفهمنا أن ثم سببا وراء ما شاهدناه^(٣) » .

لا علاقة عليه إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات^(٤) ولكن يفسر حدوث
 حادثة بعد أخرى بطراذ العادة ليس إلا .. فإذا كان الاحتراق يحدث عقيب
 سخامة النار ، والرئ بعد شرب الماء ، فليس للمماساة ولا للشرب دخل في وجود
 للاحتراق والرئ ، بل الكل حدث طبقا لقانون جازم مرغم ، له أن يوجد
 للاحتراق بدون المماساة أو الرئ بدون الشرب^(٥) .

ولكن النتائج التي تنتج عن إنكار العلية كافية لهمد حقائق العلوم كلها ،

(١) النزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٦

(٢) نفس المصدر ص ٦٧

(٣) نفس المصدر ص ٦٨

(٤) الايمى : المواظف ج ٤ ص ٩٩ شرح

(٥) المصدر حيث ج ١ ص ٢٤٢ .

فإن العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون ! تنبه ابن رشد إلى هذا ، فاحذر هذه
التقديرولا خطايا أوجدلها تارة وقولا فسفساطيا طوراً^(١) . وكان يحس
بنتائج الخطيرة في نطاق العلوم كلها : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل .
وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات وأن المعرفة بلك
المسببات لا تكون على الهام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل .
للعلم ورفعه له^(٢) » ، فتداعى أبحاث المنطق كلها بداعى هذا القانون ، فانه
دخل في نظرية البرهان كما دخل في نظرية الحد ، وأدى بطلانه في تلك النظرية .
الأخيرة إلى مخالفة الأصوليين للأرسططاليسيين في أغلب مباحث الحد^(٣) .
بل نرى إمام الحرمين يقول : « إن الجمع بالعلة - في قياس الغائب على الشاهد -
لا أصل له ، إذ لا علة ولا معلول عندنا^(٤) » .

تنبه النزالي إلى أنه سيعترض عليه بأن إنكار العلية يؤدي إلى عائلات
شرعية ، فإن من أنكر لزوم العلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها .
ولم يكن لهذه الإرادة أيضا منهج محدد من معين بل يمكن تعينه وتوقعه .
فجواز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة ويجال
راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . ومن وضع كتابا في
بيته فيجوز أن يكون قد اقلب حيوانا ، أو لو ترك غلاما في بيته فيجوز
اقتلابه كلبا ، أو ترك التراب فيجوز اقتلابه مسكا^(٥) .

(١) ابن رشد - تنهايت التهاافت من ١٠١٩ .

(٢) المصدر منه . من ٢٢ .

(٣) الزركشى . البحر المحيط (مخطوط) ج ١ من ٩١ .

(٤) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ من ٩١ .

(٥) النزالي ... تنهايت العلاسفة من ٦١ .

ولكن يجيب النزالي : بأن هذه الأشياء التي نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هي واجبة ، ولكن لاشك أنها ممكنة يجوز أن تقع . والآن تقع : « واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها . على وفق للعادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه » (١) . إن من المسلم به أن النار خلقت بحيث إذا تلاقت مع قطعتين متماثلتين أحرقتهما ولم تفرق بينهما ، طالما كانتا متماثلتين من جميع الوجوه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق ، فقد تتميز صفة النار أو تتميز صفة الشخص (٢) .

يتبين لنا هنا الدافع الحقيقي لنقد العلية عند النزالي . إن تطبيق مبدأ العلية بقي للسمعيات سيحيل تحقيق المعجزات : « لم يخلق قط من نقطة الإنسان إلا ، إنسان ومن نقطة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس أو يجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المربحة . بهذا الطريق ، وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ، ولا بذر الكثرى قحاح . ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالديدان . ومنها ما يتولد ويوالد جميعاً كالقار والحية والعقرب ، وكان تولدها من التراب ويختلف استمدادها لقبول الصور بأمر غابت عنا ... ومن استقرأ عجائب العالم ، لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء » (٣) .

راجع للنزالي المعارض بين مبادئه للمنطق أليوناتى وبين النقل ، فلم ير بداً من القضاء على الأول لكي يتخذ الثاني . وقد تابع النزالي مفكر حاصره ومات

(١) النزالي ... تهافت الفلاسفة ص ٦٧ .

(٢) النزالي تهافت ... ص ٦٧ .

(٣) النزالي تهافت ... ص ٦٧ .

بعده بقليل وهو الشهرستاني (المتوفى عام ٥٤٨ هـ) فقد ربط الشهرستاني أيضا نقد العلية وخرق العادة بمعجزات الأنبياء^(١) ثم عرض الأشعري المتأخر «ابن خلدون» النظرية الأشعرية عرضا فائنا في مقدمته^(٢).

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسفة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية بمصاخذ الأرسطاليسى وهم مالبرانش وبركلى وهيوم :

أما مالبرانش فانه يرى أن العلة الحقيقية هي التي يدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية . ولكن لا يوجد إلا الموجود الكامل كلالا لا نهاية له . الذى يدرك العقل علاقة ضرورية ما بين إرادته وما بين المعلولات ، فلا يوجد إذن إلا الله ، وهو العلة الحقيقية . فلا اقتران ولا ارتباط ضرورى ، الا بقدر ما تريد ذلك الارادة والحربة الالهية . قد ضعى أيضا هذا الفيلسوف للاهلوى بالمنطق لسكى بقصد الارادة الالهية وشمولها ، فانكر « أن توجد إلا علة حقيقية ، لأنه لا يوجد إلا إله حقيقى واحد » وهذه العلة ليست إلا الله ذاته ، وكل العمل الطبيعية ليست علا حقيقية ، ولكنها علل مناسبة : Occasionelles^(٣) . أما بركللى فقد نقد العلية أيضا بأن أرجعها إلى العقل^(٤) ، وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم . وقد كان هيوم أم فيلسوف حديث نقد العلية ، ونقده للعلية يشبه أيضا نقد المسلمين لها ، بل إن ريتان يذهب .

(١) الشهرستاني : نهاية ٤١٧ ، ٤١٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٧٠ .

(٣) Malebranche : La Recherche de la vérité. L.6 Deuxieme partie, ch. 3 111

(٤) Bréhier : Histoire de la philosophie T. 2, p. 129.

إلى أن هيوم لم يحكم في هذه الناحية أكثر مما تكلم الغزالي . أنكر هيوم
الضرورة الدائمة المستقرة التي بين العلة والمعلول ، وقرر أنها ليست ضرورة
منطقية ، ولكنها ضرورة تجريبية فحسب ، تعتمد على مجرد تتابع عاды قائم
على المشاهدة والملاحظة الحسية . فمهور العلة ليس في الحقيقة إلتايج العادة ،
ومنشؤه في الخيلة التي لا تستطيع في هذا الميدان أن تعمل بجرية كما تستطيع
هذا العمل في ميدان الحرافات . فاذا ما رأينا دائما فكرة تتابع أخرى ، فانا
نصطلح على اعتبار الأولى علة ، وننتظر أن نرى الأخرى تتبعها ، وفي هذه
الحالة نسميها معلولا . وإذا تكررت تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا
التلازم ، تكونت لنا هذه العادة العقلية التي هي فقط أساس تصورنا للعلة .
وكان هيوم قد قرأ الغزالي ونقل عنه فكرته نقلا تاما .

وقد حاول ابن تيمية أن ينسب نقد العلية عند الأشاعرة ، وعند المهرى
الانصارى الشيخ السلفى القديم إلى جهم ابن صفوان . ومن العجب أن نرى
ابن تيمية - هذا العدو الممتاز للمنطق الارسططاليسى - كما سنرى فيما بعد -
ينكر فكرة العادة التي نادى بها الأشاعرة ، كما نادى بها شيخه - المهرى
لأنصارى . لقد نادى المهرى الانصارى أيضا بفكرة العادة ، فقال في نص
من أجل النصوص : « ليس في الوجود شئ يكون سببا لشئ أصلا ولا
شئ جعل لشئ ، ولا يكون شئ جعل لأصل شئ ، ولا يكون شئ
بشئ ، فالشيع لا يكون بالأكل ولا العلم الحاصل في القلب بالذليل ولا ما
يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلا لا في نفسه ولا في نفس الأمر ،
بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقرنا
به اقترانا عاديا ، لأن أحدهما مطلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن
لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يحمل أحدهما أمانة

وعلمنا ، ودليلا بمعنى أنه إن وجد أحد المقتنين عادة كان الآخر موجودا معه ،
وليس العلم الحاصل على القلب حاصلًا بهذا الدليل ، بل هذا أيضا من جملة
الاقترانات العادية .

نستخلص من هذا أن المدرسة السلفية الحقيقية أنكزت أيضا العلة
الارسططاليسية وتوصلت أيضا إلى فكرة الاقتران والعادة . وأنكر ابن
تيمية هذا كما رأينا (١) ، وكان موقفه هذا غير متناسق مع هجومه العنيف
على المنطق الارسططاليسى .

انفصال المنطق

مزج المنطق الارسططاليسي بعلوم المسلمين

بواسطة الفزالي

وموافاق الفزالي من المنطق الارسططاليسي

رأينا في الفصول السابقة أن الأصوليين - علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه - لم يقبلوا المنطق الارسططاليسي ، وأنهم وضعوا منطقا يخالف هذا المنطق في جوهره . وقد استمر الأصوليون على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجري . وفي هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الارسططاليسي في علومهم ، بحيث تعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلا بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة في نطاق المنطق . ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الفزالي ، وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث في موقف الفزالي من المنطق الارسططاليسي وتحديد فكرته عنه . وتحديد فكر الفزالي النهائي في أي موضوع من الموضوعات التي عالجها من الصعوبة بمكان ، فقد ساد تفكير الفزالي تغيرات فكرية عنيفة - اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هي المعبرة عما انتهى إليه رأيه - ولخص أعداؤه التغيرات في فكر الفزالي حيناً عرضوا لبحث آثاره ، فهاجوه هجوما عنيفا . ونرى هذا بوضوح في المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طفيل في كتابه *حي بن يقظان* (١) ، كما نرى هذا

(١) ابن طفيل (٨١١ هـ - ١٨٥ م) - *حي بن يقظان* . المقدمة ص ١ - ٨

أيضا لدى ابن سمين^(١) وابن تيمية^(٢) . غير أن هذه الانتقادات كانت خاصة بآراء الغزالي الفلسفية الدينية . أما آرائه المنطقية فيقول المسلمون - ما عدا ابن تيمية - إن فكرته عن المنطق لم تحضر قط .

وهنا تقابلنا مشكلة أخرى : هل تمثل كتب الغزالي المنطقية المختلفة وجهات نظر معينة ، بحيث يعتبر كل واحد منها تعبيرا عن وجهة نظر أراد الغزالي وضعها ؟ أم أن كتبه المنطقية كلها إنما هي إعلان في قلب العالم الاسلامي عن فكرة يقينية منطق أرسطو ؟ أم أن الرجل وقد كان عبقرى العالم الاسلامي وسيد مفكره أراد أن يستعرض للمسلمين علوم الدنيا وأن يضع على المحك كل واحد منها ؟ .. وكان تحليل المنطق هو خطؤه الوحيد في رحلته الدنيوية الباسقة .

وستعرض على أية حال لنأذج من آرائه العامة في هذه الكتب . وسنرى إلى أى حد يبلغ هذا القول من الحقيقة .

يحاول الغزالي - في مقدمة المقاصد ، وهي أول ما كتبه في المنطق فيما نعلم - أن يعرض لعلوم اليونان ، فيقسمها إلى أقسام أربعة : « الرياضيات والالهيات والمنطقيات والطبيعات » . وفكرة الغزالي عن المنطقيات أن « أكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد . إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك بما يشترك فيه النظار^(٣) » . ويردد الغزالي هذا أيضا في التهاافت^(٤) .

1. Massignon : Recueil des textes inédites (Paris 929)

فقرات منقولة عن كتاب يد البارف لامين سمين من ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) ابن تيمية .. السبئية (طبعة القاهرة) ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣) الغزالي .. مقاصد الفلاسفة (طبعة القاهرة ١٣٢١) من ٢

(٤) الغزالي .. تهاافت الفلاسفة من ٦

وفائدة المنطق الأرسططاليسى عند الفزائى ليست قاصرة على التوصل إلى
المجهول بالمعلوم ، بل هى تشمل تمييز العلم عن الجهل ، وتمييز العلم عن الجهل
معناه تكميل النفس وسعادتها ^(١) . وهذه الفكرة لم توجد عند أرسطو — كما
ذكرنا من قبل — ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين ،
متأثرين إلى حد كبير بالرواقية .

ولا يقف الفزائى فى مباحثه المنطقية فى المقاصد عند الأمثلة اليونانية ، بل
يورد أحيانا أمثلة فقهية ^(٢) ، موافقا فى هذا المنهج العام للمذهب الذى يقرر
اشتراك المنطق بين النظائر أيا كان نوعهم . ثم يعرض الفزائى فى ثنايا بحثه
عن « المثال » إلى نظرية الجدليين فيه ، ويحلل بالإجمال ما يمكن إيرادها على
ضوء هذا الطريق عندهم .

هنا يعلن الفزائى يقينية المنطق ، وأنه قانون عام يشترك فيه النظائر .
ويخلص نهائيا من أدلة المسلمين أى من المنطق الإسلامى الذى ساد الدراسات
الإسلامية الفكرية من قبله ^(٣) .

هذه العناصر التى أمكننى استخلاصها من المقاصد تعتبر فى الحقيقة ميزة
التفكير المنطقي عند الفزائى . وسنرى إلى أى حد سيطرت على منطق الفزائى
فى كتبه الأخرى .

(١) الفزائى . . مقاصد للفلاسفة ص ٦ — ٧

(٢) المصدر منه ص ٤

(٣) ذهب العلامة الكبير الأستاذ الدكتور محمد عبد الحادى أبو ريدة فى بحث حديث
إلى أن فى ميعار العلم « إحصاء لمقدمات الاستدلال — وأن الفزائى قد ذكر من هذه
المقدمات ثلاثة عشر نوعا نصبا وحال الأساس الذى تقوم عليه . وبين درجات اليقين الذى
تتضمنه . وقرر أن ديكوت رغم وضوح طريقة الشك المنهجى لم يقم بعمل هذه المحاولة . الدليل
التفانى ليونسكو ص ٨٨

ففي معيار العلم - وقد وضع النزالي فيه المنطق توضيحاً تاماً - يقرر أن المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية : « فانا ستعرف أن النظر في الفقهيات لا يبين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه ، بل في ما أخذه للمقدمات فقط . » (١) أى أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط . ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية . أما عن فائدة المنطق فهي التخلص من حاكم الحس وخاكم الهوى ، والتمسك بحاكم العقل ، والوصول إلى درجات السعادة (٢) . أما عن مزج المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية ، فيمثل معيار العلم الاتجاه الأول .. ويقول النزالي : « رغبتنا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته ونعم سائر الأصناف جدواه وعائدته (٣) ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية وبأنه سيهاجم هجومًا عنيفًا من الفقهاء والعلماء بل والفلاسفة ، وأنهم سينكرون انحرافه عن العادات في تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، ولكن النزالي يسخر منهم ويصهمهم بالجهل بصناعة التمثيل ، وأن صناعة التمثيل لم توضع إلا لتفهم الأمر الحق بما هو الأعرف عند مخاطب المسترشد « ليقس بجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه ، فان كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله » (٤) .

(١) النزالي - معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦) ص ٢٦

(٢) النزالي - نفس المصدر ص ٢٧ - ٢٥

(٣) المصدر نفسه ص ٢٧

(٤) النزالي - معيار العلم ص ٢٧

ويرى النزالي أن هذه هي الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق في تلك العلوم واتخاذها قانوناً لها . وكيف يحصل الإنسان إلى المجهول إلا بما هو معلوم عنده ، فالفقيه بما لديه من فقه ، والمتكلم بما لديه من كلام ، والفيلسوف بما لديه من فلسفة . ولا يضع النزالي أمثلة فقهية فقط في هذا الكتاب ، بل يحلل الاستقراء الناقص والقياس التمثيلي على أنهما طريقان من طرق الفقه التي لا توصل إلى اليقين بل إلى الظن . وهذا هو المطلوب في الفقه .

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يصفح الجزئيات تصفحاً لا يشذ عنه شيء ، ولكن إذا كثرت الأصول قوى الظن ، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة - أعنى الجزئيات - اختلافاً ، كان الظن أقوى فيه (١) فمثلاً يقول الشافعية : إن مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب تكرارها . واستدوا في هذا إلى استقراء من غسل الوجه واليدين والرجلين . فإذا عارض الأحناف بأنه « مسح لا يكرر » لاستقراءهم ذلك من التيمم ومسح الخف ، كان ظن الأحناف أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه ، بينما الأعضاء الثلاثة في الوضوء في حكم شاهد واحد لهما نسهما . ففي الاستقراء الفقهي إذن عنصر آخر لم يعرفه الاستقراء الأرسطاليسي ، هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلي : « إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان ، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين » (٢)

فالاستقراء الفقهي إذن عنصران : استقراء سلاسل الجزئيات أولاً ، ثم

(١) النزالي - مؤثر العلم ص ٢٧ :

(٢) المستدرج ص ١٠٣

ترجيح بعض تلك السلائل على الأخرى ؟ واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح ثانياً .

أما ضعف القياس التمثيلي فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية . وبما لجأ إلـى هذا القياس علاجاً أصولياً بحثاً ^(١) ثم يبحث بعد ذلك في قياس العلة وهو قياس المم عند المنطقيين ، وقياس الآن عند المنطقيين ، ويدعمهما بأمثلة غريبة ^(٢) ، قسـى المعيار إذن نقد لمادة المقدمات ، نقد للمعرفة الانسانية ^(٣) . وهو في بحثه العلوية في هذا الكتاب لا ينقدها بمعناها المطلق . وليس في «المعيار» ما في «التنهات» من نظرية نقدية رافعة ، بل هو تعبير عن روح يونانية . بل أنه في نقده للمقدمات الاستدلالات وفي نظرية المعرفة المثبتة عنها ، يتابع أرسطو متابعة تامة .

أما في عكـ النظر ، فلا يغلب على الكتاب الجانب الكلامي ، بل تسوده أبحاث أصولية ، فيشرح قياس الدلالة والعلة ^(٤) ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة البقية ^(٥) . ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالي يبدأ في وضع اصطلاحات جديدة ، علاوة على ما وضع من اصطلاحات في كتاب المعيار ، فيستبدل كلمتي التصور والتمهيد بكلمتي معرفة وعلم ، متابعا في ذلك

(١) الغزالي . ميار العلم ص ١٠٥ - ١١٤

(٢) » » » ١٠٧ - ١٠٨

(٣) يذهب العلامة أبو ريـد إلى أن في ميار العلم والمحت نظرية في المعرفة جديدة كل الجدة سبق يـا الغزالي (ديكارت ص ٨٣ - ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧ - الدليل التقافي اليونسي

(٤) الغزالي . عك النظر (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٧٠

(٥) قس المصدر ص ٨٤

النحويين^(١) ويعبر عن التضايك الكلية المجردة بالوجوه أو الاحوال وهما
تعريفان كلاميان ، أو الأحكام وهو تعريف فقهي^(٢) . ويعرض الفزالي أحيانا
لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة في الموضوع والمحمول ، فيقول إنها
يسميان عند النحويين مجتداً وخبراً ، وعند المتكلمين صفة وموصوفا ، وعند
الفقهاء حكماً ومحكوماً ويختار الفزالي من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين^(٣) .
كما أن الحد الأوسط في القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين^(٤) ،
ويستخدم الفزالي هذه الكلمة الأخيرة . ثم لا يكتفى الفزالي باستعارة ألفاظ
الفقهاء والمتكلمين ، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة ،
فيسمى القياس الجملي بميزان التعادل ،^(٥) والقياس الشرطي المتصل باسم نمط
العلازم ، والمتفصل بنمط التعاند^(٦) وهنا نصل إلى نتيجة كثيرة ما يرددها
الفزالي : وهي أن المنطق لا ينبغي أن يختلف المسامون فيه عن اليونانيين إلا في
الاصطلاحات ، ولا مشاحة في الالفاظ^(٧) . وكان الفزالي يرى أنه لكي
يتخلص المسامون من الخطأ في الاستدلال في شق علومهم يجب عليهم أن
يستخدموا المطلق الأرسطعالي ليسى . وكان يزججه استخدام الأصوليين لتفسير

(١) نفس المصدر ص ٥

(٢) د د ٢٢

(٣) د د ٢٣

(٤) د د ٣١

(٥) الفزالي . القياس (طبعه القاهرة : ١٣٥٣) ص ١٢٤ .

(٦) الفزالي محك النظر ص ٤٣ .

(٧) تنافت الفلاسفة ص ٥ الرسالة القدنيه (طبعه القاهرة : ١٣٥٣) ص ١٥ .

(٨) فيصل انفرقة بين الاسلام والزندقة . ص ٨٨ - ٨٩ .

هذا القانون ، يقول « وليكن للرهان بينهم قانون متفق عليه ، يعترف به كلهم »
فانهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن . وقد ذكرنا ذلك
الموازين الخمسة في كتاب القسطاس المستقيم ، وهي التي لا يصحور الخلاف فيها
بعد فهمها أصلا ، بل يحترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعا ، والمحصولون
لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف .
ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضا ، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه
وإما في رجوعهم في النظر إلى محض القرينة والطبع دون الوزن بالميزان ، كالذي يرجع
بعد تمام تعلم العروض في الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على
العروض ، فلا يبعد أن يخلط (١) . فحك النظر أيضا يتقد المعرفة الانسانية
وينادي بيقينية المنطق ووضوحه . وهو في قسده لأنواع المعرفة الانسانية
وتأكيده ليقينية المنطق إنما هو أرسططاليسى بحت .

لذلك نرى النزالي في « مقدمة المستصنى » المنطقية يقول : « إنه من
لا يحيط به فلائقة بعلومه أصلا (٢) » كما أنه يقول في القسطاس : « لا أدعى
أني أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم
الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقي غير وضعي ،
فأني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين ، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم (٣)
وحين نصل إلى النظرية التي عرضت في القسطاس (٤) لا نرى شيئا جديدا ،

(١) المصدر السابق

(٢) المستصنى .. ج ١ ص ١٠

(٣) القسطاس .. ص ٢٨٨

(٤) الترتيب التاريخي لكاتب النزالي — فيما نعلم — قسم المنطق في المقاصد . فيما
العلم فحك النظر ، فمقدمة المستصنى فاقسطاس المستقيم . أما المنقد من الضلال — وهو كتابه
غير متدلي — فهو آخر كتابه على السوم في هذا الكتاب فكرته الأخيرة من المنطق .

ألهم إلا ان الفزالي يعتبر أن البرهان الفلسفي يمكنه أن يشمل المسائل الدينية ،
فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية ، معبرا نتائجها يقينية .
غير أن القسطاس في جوهره يوناني بحث .

ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائي عند الفزالي ؟ كلا ، بل
وضع الفزالي هذا الحكم في كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ
من الضلال . وفيه قسم الفزالي درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنيين
والفلاسفة والصوفية . (١) وهو حين يرفض طرق الفرق الثلاث الأخرى في
البحث ، يدلى برأى جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه : إنه يقرر أنه
لا يخلق شيء من المنطقيات بالدين أصلا ، إن المنطق هو النظر في طرق الأدلة
والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح
وكيفية تركيبه . وأن العلم إما تصور - وسبيل معرفته الحد ، وإما تعديق -
وسبيل معرفته البرهان ، وليس في هذا ما يذنب أن يفكره الدين « بل هو
من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة ، وإنما يفرقونهم بالعبارات
والاصطلاحات وزيادة الاستقصاء في التبريرات والتشحيات » (٢) . وليس
للدین تعلق بهذا عند الفزالي وليس لأعداء المنطق أن ينكروه ، إن المنطق
لا يخلق بمهمات الدين ، فإذا أنكروه لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق
والفلاسفة إلا سوء اعتقادهم في عقل المنكر ، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف
على مثل هذا الإنكار (٣) . ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الأرسططاليسي

(١) الفزالي « المنقذ من الضلال » (طبعة دمشق ١٣٥٤) ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر . ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ - ٩٣ .

من أساسه ، أما أولاها : فهي قصور البرهان الفلسفى عن أن يصل بالإنسان - حين يطبقه فى الإلهيات - إلى درجة اليقين ، يقول الغزالي : «لهم نوع من الظلم فى هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لاجتماعه ، ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمسكتهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تناهوا غاية للتساهل » (١) ولذلك كان من أهم الأسباب التى دعت المسلمين إلى نقد المنطق الأرسطى ليمس اتصاله بالإلهيات أرسطو ، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين ، واعتبرت العلة فى هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هى قواعد المنطق الأرسطى ليمس . أما ثانيتهما : فيفسرها الغزالي بقوله : إذ ربما ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفریات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستسجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية » (٢) . والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع عن إلهيات أرسطو ضد الغزالي يحاول إلزام الغزالي صحة هذه الإلهيات لإخراجها على القانون المنطقى ، الذى اعتبره الغزالي قانون العقل الذى لا يرد (٣) .

ولماتين العليين هدم الغزالي فكرته الأولى عن المنطق ، باعتباره منهجا من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين فى جميع فروع المعرفة الإنسانية . وعاد يتلمس طريق المعرفة فى الكشف الصوفى أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية . فالغزالي إذن تبين له آخر الأمر ما ينتج تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض .

* * *

(١) المصدر منه ص ٩٣

(٢) المصدر منه ص ٩٣

(٣) ابن رشد ، تهاافت التهاافت ص ٨٨ .

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا في التصول السابقة أن أنظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى . وبفسر ابن تيمية هذا تفسيراً دقيقاً « وما زال أنظار المسلمين يهيمون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العي واللجنة . وقصور العقل وعجز النطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى قويم ذلك . ولا يرضون أن يسلكوها في نظرم ومناظراتهم . لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه » ووضعوا بجانب هذا منطقاً مخالفاً للمنطق الأرسطاليسى . ثم أتى أبو حامد الغزالي فدعا إلى مزج المنطق بالمسلمين : « وإنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه - المستصفي - وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق . وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر ، وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمسة موازين : الثلاث الحليات والشرطي المتصل والشرطي المتفصل وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين . وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتاباً في مقاصدهم وصنف كتاباً في تهافتهم . ثم غير الغزالي فكرته عن المنطق .. ويقول ابن تيمية : « وبين في آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لا توصل إلى يقين . وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان أولاً يذكر في كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارةهم وإما بعبارة أخرى . ثم في آخر أمره بالغ في ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر . ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين » (١) .

ولكن ماذا حدث بعد الغزالي ؟ هل عاد أنظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق الاسلامي ؟ أم أنهم تابعوا دعوة الغزالي الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطاليسى ؟ يقول ابن تيمية : « ولكن بسبب ما وقع فيه في أثناء عمره

وغير ذلك ، صار كثير من النظائر يدخلون المنطق اليوناني في علومهم . حقهم
صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا . وأن
ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء . ولكن هل قبل
فقهاء أهل السنة هذا ؟ يقول ابن تيمية : « إنه مازال العقلاء والفضلاء من
المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظائر المسلمين في
ذلك مصنفات متعددة . وجمهور المسلمين يعيرونه عيبا مجلا لا يروونه من آثاره .
ولو أزمه الدلالة على ما في أصله مما يناقض العلم والإيمان ويغضى بهم الحال إلى
أنواع من الجهل والكفر والضلال (١) » .

وموقف علماء المسلمين هذا من الغزالي ومن دعوته إلى مزج منطق أرسطو
بعلوم اليونان ومن أتباعه الذين ساروا على نهجه ، هو ما سنعرضه في فصوله
الباب القادم .

الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي

(بعد القرن الخامس الهجري)

الفصل الأول

موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي

حتى عصر ابن تيمية

تكلّمنا في الفصل الأخير من الباب الثاني عن الحركة الفكرية التي أحدثتها الغزالي في التفكير المنطقي الاسلامي والتي أدت إلى مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ولئن كان الغزالي تنبه آخر الأمر إلى ما قد يتبعه تطبيق المنطق الأرسططاليسي على إلهيات المسلمين من تناقضات ، إلا أن علماء الأصول — أصول الدين وأصول الفقه — تابعوا ما دعا إليه الغزالي في كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسططاليسي بأصول الفقه والكلام ، فحل مكان أدلة النظر الاسلامية . وتغلغل المنطق الأرسططاليسي في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها ، ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الاسلامي . فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسططاليسي . ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الاساس ، ويضمون

لها تعريفات واضحة . وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين .
والأصوليين الأولي ، فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من .
الحدود الكلامية ، وكلمة قرؤ وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود .
الاصولية ، يجب أن يكون لها مدلولات ثابتة محددة ، علاوة على أن
مباحث المنطق دخلت في جميع الأبحاث اللغوية والاصولية . أما المتكلمون .
أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الفطن في القياس التمثيلي وعن .
اليقين في القياس المنطقي ، وأخذوا يخرجون حججهم في صورة هذا القياس .
الآخر .. وأصبح قياس الغائب على الشاهد - وكان الصورة البيقية للاستدلال -
العلمي - موصلا فقط إلى الفطن .

كان من أثر هذه الحركة في العالم الإسلامي أن ذهب كثير من مفكرى .
الاصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين ، متابعين الغزالي .
في قوله « إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلا » .^(١) على أن من .
طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية الأخيرة ، ووقف منها
موقف العداء الشديد . وهو جمل الغزالي هجوما شديدا من علماء المسلمين أمثاله .
أبي إسحاق المرغيناني وأبي الوفاء بن عقيل (٥١٣ هـ - ١١١٩ م) والقشيري .
والطرسوشى (٥٧٠ هـ) والمازرى وابن الصلاح (٦٤٣ هـ) والنسواوى .
(٦٣١ هـ) . وقد كتب ابن الصلاح فصلا في « بيان أشياء مهمة أنكرت على .
الامام الغزالي في مصنفاته ، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في .
تصرفاته » . ويذكر ابن الصلاح من هذه المسائل قول الغزالي في مقدمة المنطق .
في أول المستصحب : « هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه .

(١) الغزالي . المستصحب ج ١ ص ١٠

أصلا » ويقول ابن الصلاح : « سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية يغداد — وكان من النظار المعروفين — أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول : فأبو بكر وعمر وفلان وفلان .. ف هؤلاء . ووصلوا الى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق » (١) .

وبصور هذا الموقف العدائي نحو المنطق الأرسططاليسي ما يذكره ابن السبكي عن بعض فقهاء الموصل من أن ابن الصلاح قصد إلى العماد بن يونس ليتعلم منه المنطق سرا ، ومن أن العماد نصيح له — حين لم يستطع ابن الصلاح استساغة المنطق — أن يترك الاشتغال به ، لأن الناس يعتقدون فيه الخير « وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، وبهذا تفسد عقيدة الناس فيه ، علاوة على أنه لن يستطيع تفهمه » (٢) وقد اتهم العماد نفسه بالزيف لاشتغاله بالعلوم العقلية من منطق وفلسفة (٣) .

ومن هذه التصوص ، يجيب أن فقهاء المسلمين الذين كانوا يصوبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية ، خوفا من اتهامهم بالتبذع أو فساد العقيدة ، ولم يحدث هذا في المشرق فحسب بل وفي المغرب أيضا . ويذكر صاعد أن المنصور بن أبي طاهر أحرق كتب المنطق (٤) ، ويذكر حاجي خليفة عن أبي حيان في تفسيره البحر « أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحرزا من صولة الفقهاء . حتى أن بعض الوزراء

(١) ابن تيمية . شرح القيدة الاسفانية ص ١١٤ — ١١٥

(٢) ابن السبكي . طبقات الشافعية (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ج ٥ ص ١٦٠

(٣) المصدر حته ج ٥ ص ١٦٢

(٤) صاعد طبقات الامم ص ٢٨

أراد أن يشتري لابنه كتاباً في المنطق ، فاشتراه خفية خوفاً منهم ، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن» (١). وفي المقدمة التاريخية التي كتبها ابن طموس في كتابه المدخل تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق الأرسطائي ، فقد حرموا تعلمه وتعليمه ، كما حرموا كل علم مستحدث . ويذكر ابن طموس أن الغزالي نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت أسماء أخرى كاللغز والمحك والميزان ، وذلك لكي يتفادى غضب الفقهاء ومحاربيهم . له ، فانتشرت كتبه في الأرض على عكس القارائي ، مع أن كتب الأخير أقرب إلى منطق أرسطو وأصح .. ويرى ابن طموس أن كتب أرسطو بلغت الغاية في التنسيق الفني لهذا العلم . وكان ابن طموس شعر بأن هناك عناصر دخيلة دخلت على المنطق الأرسطائي ، ولو أنه لا يذكر هذا صراحة ، ولكنه يقول إنه سيحاول في كتابه أن ينجح أرسطو في كتبه . ويعتبر ابن طموس من أهم ممثلي المدرسة الأرسطائية البحتة في العصور الأخيرة (٢).

يعطينا كل هذا فكرة واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطائي ومعارضتهم له ، بحيث أصبح شائعا القول : « من منطق تزندق » .

وفي وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق . فقد وجه إلى ابن الصلاح سؤال عن « الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً .. هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وما

(١) حاجي خليفة . كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة ليبك) ج ٦ ص ١٨٨

(٢) الحاج يوسف بن محمد طموس . المنهل إلى صناعة المنطق (طبعة إسبن بلاسيوس

الواجب على من تليس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به ؟ وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها - فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره ؟ (١) .

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل النشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصعابة والتبسين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى به » (٢) .

كانت هذه الفقرة ذات أثر كبير لدى علماء المسلمين ، تناقلتها كتبهم وصادفت هوى عميقا فى نفوسهم . وسرى أنه كان لها أثر فى ابن تيمية نفسه . ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال وهى استخدام الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فيقول إنها « من المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحذرة . وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا ، وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقا قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماءها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتمل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان » (٣) . وهذا النص الذى أوردته من كلام

(١) ابن الصلاح . فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والاصول والعقائد (طبع القاهرة سنة ١٣٤٨) ص ٤٣ .

(٢) المصدر عينه . ص ٣٥ وما بعدها .

(٣) المصدر عينه ص ٣٥ .

ابن الصلاح ذو أهمية كبيرة للغاية ، لأنه إذا كان مزج العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات ، نشأ عن هذا تحريم النظر في كتب أصول الفقه التي مزج فيها الأصول بالمنطق ، أمثال البرهان والمستصفي وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة . إن قوى أخرى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات :
فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شيء من علم الكلام ولا من المنطق ولا ما يتعلق بشير أصول الفقه - هل يحرم الاشتغال به أويكره؟ وفي الواقع إن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبي من المسألة .. أي عدم إباحة دراسة كتب الأصول المترجمة بالمنطق الأرسططاليسي . أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا دخلت من منطق أو فلسفة فن المباح دراستها (١) .
ويؤخذ منه أنه يجب تحريم كتب الأصول المترجمة بالمنطق الأرسططاليسي..
ثم يكمل ابن الصلاح قواه بأن على ولي الأمر أن يخرج معنى المنطق الأرسططاليسي من المدارس ، وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا .

تلك هي عناصر قوى ابن الصلاح، كان لها من الأثر البالغ في العالم الإسلامي مالا يتصور ، بحيث نرى بحثاً جديداً في أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو: هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز (٢) .. ويتقسم القائلون بحريمه إلى قسمين :

القسم الاول : يرى أن المنطق الأرسططاليسي من علوم اليهود والنصارى ولا يجوز الاشتغال بعلوم هؤلاء .

(١) المصدر عينه : ص ٢٢

(٢) شرح الملوك على المسلم (القاهرة ١٣١٠) ص ٣٦ — حاشية الباجوري على السلم (طبعة القاهرة ١٣٠٦) ص ٢٥ وسائر شروح وحواشي السلم .

القسم الثاني : يرى أن القول بحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطئ ، لأن معنى هذا تحريم الطب وتحريم الأكل والشرب ، لأن اليهود والنصارى يشتغلون بهما . وإنما العلة في تحريمه هو أنه إذا كان بمنزلة بالهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين ، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدى به إلى الابتداع - كما هو عند المعتزلة ، أو الكفر - كما هو عند الفلاسفة (١) . وإذا قيل لهؤلاء : إن من يؤمن عنده الفتنة والنزاع « ممارس السنة والكتاب » لا يحرم عليه تعلم المنطق ، قالوا بأنه يجب تحريم المنطق الأرسططاليسى أصلاً أمناً للفتنة وسداً للذرائع (٢) .

إننا نرى من كل هذا أن أثر ابن الصلاح كان عميقاً في علماء المسلمين . ولكن ما لبثت نقد المنطق الأرسططاليسى أن توجه وجهة أخرى على يد مفكر السلف المتأخر تقي الدين بن تيمية . (٦٢١) فلم يعد الهجوم يمثل على المنطق الأرسططاليسى في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به ، بل بدأ الهجوم يصخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية . أو بمعنى آخر لم يكف ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المقول ، بل اعتبره أيضاً مخالفاً لصريح المقول .

ويبنى أن نلاحظ أن عمل ابن تيمية لم يكن هدمياً فحسب ، بل كان فيه جانب إنشائي . فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسططاليسى منطقاً آخر إسلامياً . وهو في هذا يشبه الشكك التجريبيين ، الذين كان لهم أثر عليه في بعض عناصر الجانب الهدمي من نقده للمنطق الأرسططاليسى .

(١) شرح الأغفرى على سلمه (القاهرة طبعه ١٢٢٤) ص ٧٣

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

إما الجانب الإنشائي لقد ابن تيمية، وكثير من عناصر الجانب الهدى، فيكون
يكون فكرياً إسلامياً خالصاً .

ويبين ابن تيمية التهج الذي سبب عليه في نقده بقوله: «اعلم أنهم بنوا
المنطق على الكلام في الحد ونوعه . قالوا لأن العلوم إما تصور وإما تصديق ،
فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو
القياس . فنقول : الكلام في أربعة مقامات — مقامين ساليين ومقامين موجبين —
فالأول أن في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ، والثاني إن التصديق
المطلوب لا ينال إلا بالقياس . والآخرا في أن الحد يفيد العلم بالتصورات
وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات» (١) ، فالقائمان السالبان
يتفان الطرق التي يسلكها غير المناطقة في التوصل إلى التصور والتصديق .
والقائمان الموجبان يشتان أن طريق المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور
والتصديق . ويرى ابن تيمية أن « كل هذه المساوئ كذب في النفي والاثبات
فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولما أثبتوه من طرقهم كلها حق
على الوجه الذي أدعوا فيه » (٢) ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من هذه
المقامات . ولكن ابن تيمية لا يلزم ترتيباً معيناً في نقد كل من المقام السالب
والمقام الموجب للحد والقياس ، فثلاثاً في نقده المقام السالب للحد لا يورد
شيئاً من آرائه الخاصة عن الحد كما يفهمه المسلمون ، بل يجعل هذا المقام
نقداً صرفاً للحد الأرسطائي . وفي المقام الموجب للحد يورد آراءه هو
عن الحد . ولكنه في المقام السالب للقياس يورد أغلب آرائه عن صور

(١) السيوطي « سون المنطق والكلام » ص ٢٠٢ وابن تيمية : الرد على
المنطقين ص ٦ ، ٧

(٢) السيوطي « سون المنطق والكلام » ص ٢٨٨

الاستدلال القرآني ، ويفرد معظم المقام الموجب في نقد القياس وغيره من صور الاستدلال الأرسططاليمي .

ويلاحظ أيضاً على ابن تيمية أنه ينقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها في نقد المقام الموجب ، لكنه ينقد المقام السالب للقياس بما نقد به المقام الموجب من حجج . وعدم وجود النظام الدقيق في كتابات ابن تيمية من ناحية ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحية أخرى ، يدعونا إلى وضع منهاج نسير عليه في دراستنا لفكر ابن تيمية المنطقي .

أما هذا المنهج فهو تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين : جانب هادم ، وجانب إنشائي . فنورد في الجانب الأول نقد ابن تيمية الهدى للمقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس ، ونورد في الجانب الثاني آراء ابن تيمية في الحد الإسلامي وفي صور الاستدلال القرآنية - مستخلصين بعض تلك الآراء من كتب ابن تيمية الكلامية وغير الكلامية ، أمثال « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » و « منهاج السنة » و « مجموعة الرسائل الكبرى » و « السبئية » و « العقيدة الأصفهانية » .

وعلى هذا الأساس ستكون الفصول المقبلة تاريخاً لتلك المحاولة النقدية النادرة في الفكر الإسلامي ، فأفرد أولها لنقد الحد - جانبه الهدى وجانبه الإنشائي ، وثانيها لنقد القضية - جانبه الهدى وجانبه الإنشائي . وثالثها لنقد القياس - جانبه الهدى وجانبه الإنشائي .

الفصل الثاني

نقد المنطق الأرسطاليسى عند ابن تيمية

١ — نقد مبحث الحد

قلنا فى الفصل السابق إننا سنقسم نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسى إلى أقسام ثلاثة : قسم يتقد فيه ابن تيمية الحد - وقسم يتقد فيه القضية - وقسم يتقد فيه القياس . وقلنا إننا سنعرض تحت كل قسم من هذه الأقسام جانبين من جوانب تفكير ابن تيمية : الجانب الأول هو الهدمى ، والجانب الثانى هو الإنشائى . ويشمل الجانب الأول ما أسماه ابن تيمية بالمقامين السالب والموجب ، ويشمل الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى المنطق القرآتى - مستخلصة أحيانا من هذين المقامين السابقين ومن كتب أخرى لابن تيمية . وسد بحث نحن فى هذا الفصل القسم الأول من نقد ابن تيمية ، أى نقد الحد الأرسطاليسى .

وينقسم نقد الحد الأرسطاليسى كما قلنا إلى جانبين :

١ — الجانب الهدمى .

٢ — الجانب الإنشائى .

الجانب الهدمى : نقد مبحث الحد الأرسطاليسى .

يقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين : مقام سالب ومقام موجب .
المقام السالب هو : « التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » ، والمقام الموجب

هو : « الحد يفيد العلم بالتصورات » . ونستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين المقامين عن الآخر لسبيين : أولهما - أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة . ثانيهما أن المقام السالب ليس عملاً مبتكراً ، بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه ، بينما دخلت عناصر مبتكرة في المقام الموجب .

أما المقام السالب فقد وجه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشرة حجة استمدها من الشكك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية ، وليس فيها فيما يرجح أى إبداع ، بل يكاد يكون فيها متابعة للشكك في جوهر الفكر أحياناً وفي عبارتهم أحياناً أخرى .

أما متابعة ابن تيمية للشكك في جوهر فكرة تقدم للمنطق الأرسطائي فهي أنه يقيم هذا النقد - كما أنامه الشكك من قبل - على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شيء . فلك مسائل وضعا السوفسطائيون ، وتعارفوا عليها ، ثم صاغها الشكك في مذهب منهجي . أما متابعة ابن تيمية للشكك في عبارتهم وأمثلتهم فتبدو في بعض الحجج . وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج في المصادر الأوربية التي وصلتنا عن الشكك^(١) .

وحجج ابن تيمية التي وجهها نحو نقد هذا المقام السالب هي في إيجاز :
الحجة الأولى : عدم بداهة هذا المقام السالب يستلزم وجود دليل لكي

(١) ولكن لم أستطع مع الأسف الشديد الاطلاع على مجموعة كتب سكستوس امبريوس التي تعتبر دائرة المعارف الشكية - لعدم وجود هذه المجموعة في مصر . ومع أنني رجعت إلى كتاب سيد مؤرخي الفلسفة الأستاذ Brochard من الشكك Les Sceptiques Grecs إلا أنه يمكن اعتبار كثير من الأحكام التي ذكرتها عن ابن تيمية وصلته بالشكك اليونانيين مجرد ترجيح فيما عدا المواضع القليلة التي أشرت فيها إلى كتاب بروشار .

يكون صادقا . ولكن ليس للمناطقه - فيما يحصد ابن تيمية - دليل على هذا الصديق . فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساسا لعلم البرهان نفسه^(١) وتهاافت هذه الحجة واضح .

الحجة الثانية : الحد هو القول الدال على حقيقة المحدود وماهية . فالحد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد ، فإذا كان قد عرف المحدود بحد فإن الأمر يدور ويتسلسل ، لأنه لا بد له من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر . وإذا عرفه بغير حد ، كانت القضية : « والتصور المطلوب لا يقال إلا بالحد » قضية باطلة^(٢) .

الحجة الثالثة : يتكون الحد الأرسطائي من الذاتيات المشتركة والمميزة - وهو ما تعارف عليه المناطقه بالجنس والفصل - والتوصل إلى المحدود عن هذا الطريق إما متعذر وإما متعسر ، فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات . ولكننا نرى في جميع نواحي العلوم تصورات قد وصل إليها العلماء ولم يستندوا فيها على الجنس والفصل ، وقد كان ابن تيمية على علم كبير ، وقام باستقراء لعقود كثير من العلوم والصناعات ولم ير أنها خرجت على طريقة المنطق الأرسطائي^(٣) .

الحجة الرابعة : عدم استقرار أى حد من الحدود في أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية . بل إن حد الإنسان المشهور - وهو الحيوان الناطق - عليه اعتراضات مشهورة . والنحاة العرب ذكروا للاسم - على طريقة المنطق الأرسطائي الحقيقي - أكثر من عشرين حدا اعتراض عليها جميعا ، وكذلك

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٧ ، السيوطي : صود المنطق ... ٣-٢ ، ابن تيمية - موافقة

ص ١٨ - ١

(٢) ابن تيمية ... الرد ... ص ٨ ، السيوطي : صود المنطق ... ٣-٢ ، ٢٠٤

(٣) ابن تيمية : الرد ... ص ٨ ، السيوطي : المنطق ... ٢٠٤ - ٢٠٤

عامة الحدود المذكورة في كعب الفلسفة والطب والنحو والأصول والكلام . وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق ، والتصور أساس التصديق والاثبات يكونان العلم .. إذن فلن نصل إلى العلم (١) . ويحاول ابن تيمية في هذه الحجة أن يهدم المفهوم الاتفاقى ، ويرى أنه لا يؤدي إلى شيء ، ويكاد يصل إلى فكرة «المفهوم الذاتي» ، ومن العجيب أنه يفهم المنطق الأرسطاليمى بأنه يؤدي إلى السفسطة .

الحجة الخامسة : وهذه الحجة ذات فروع ثلاثة : ١- ان الحقائق التي لا تركيب فيها والتي لا تندرج تحت جنس - أى الحقائق البسيطة - لا حد لها ، فالعقل - وهو من تلك الحقائق التي لا تركيب فيها - لا يحد . ولكننا نجد لدى الأرسطاليميين تصورات للعقل والحقائق لا تركيب فيها ، وهذا يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بشير الحد . ب- وإذا أمكن معرفة التصورات التي لا تركيب فيها بدون الحد ، كانت معرفة التصورات - أى الأنواع - أسهل ، لمعرفة أجناسها ولشهرة أشخاصها ، ولأنها أقرب إلى الحس ، والحس عند ابن تيمية هو اليقين . ج- وليس من الضروري في منطق أرسطو أن يوقف التصديق على التصور التام - أى تصور الذات ، أو الماهية ، بل يكفي أن نتوصل إلى الخاصة . ونفس العلم لا يمكن التوصل إليه إلا بهذا الطريق . هذا اعتراف واضح بأن التصور لا يوقف على الحد الحقيقى (١) .

الحجة السادسة : لا يمكن للسامع فهم الحد ، إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه ودلالاتها على معانيها . والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بصور المعنى . فان كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه ، لم تعد هناك شبهة

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٨ والسيوطى : ص ٢٠٤

حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه^(١). ويصل ابن تيمية هنا إلى أوج المذهب النفسى الذى يقرر أن التصور - كتصور - لا صفة له ، وإنما وراءه عملية حكم كاملة ، وسيوضح ابن تيمية هذا - كما سنرى فيما بعد - توضيحا تاما .
الحجة السابعة : وهذه الحجة تكاد تكون ترديدا لما قبلها .. إذا كان الحد قول الحاد ، فإن تصور المعانى شئ ذهنى لا يفترق إلى الألفاظ . فالتكلم بتصوير معنى ما يقوله بدون لفظ ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم^(٢) .

الحجة الثامنة : وهذه الحجة استمدها ابن تيمية من الرازى ، ويكاد يصيرها فى ألفاظه نفسها^(٣) ، وهى أيضا من حجج الشكك : لا يصل الإنسان إلى التصور إلا بطرق ثلاثة : الأول . ما يدركه بنفسه . الثانى : ما يجده فى فطرة النفس كالألم واللذة ، أو يوصل إليه يديه العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة . الثالث : ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام . وكل هذه الطرق ليست فى حاجة إلى الحد ، وما عداها لا يتصور أبدا لأنها هى كل التصورات الإنسانية .

الحجة التاسعة : يمكن للمعترض على الحد أن يطله .. وهذا الإبطال يحدث عن طريقين : التقص فى الطرد تارة ، والمعارضة طورا . ولا يتوجه التقص ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود . فأمكننا بذلك تصور المحدود بدون الحد .

الحجة العاشرة : نسبية البداوة والتظفر فى التصورات فمن التصورات

(١) ابن تيمية : الردى ١٠ والسيوطى : صون ٢٠٥

(٢) ابن تيمية : الردى ١٠ ، ١١ والسيوطى : صون ٢٠٥

(٣) الرازى : المحصل ٥ والسيوطى : صون ٢٠٥ — ٢٠٦

ما يكون بديها لا يحتاج إلى حد . وكون العلم بديها أو نظريا شيء نسبي ،
فالنظري عند شخص قد يكون بديها عند الآخر . فلا حاجة إذن إلى التوصل
بالحد إلى هذه التصورات .

ونسية كل شيء ... قال بها بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن
ينقد أصول المعرفة : « الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس
لا وجود ما لا يوجد » . ثم أخذ بها الشكك بعد ، فطبقوها على الحد ، كما
طبقوها على نواحي العلم كله ، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ناتجة أو
مستقرة ، بل كل شيء - كما يقول هرقليطس - في تغير مستمر .

إنثالا نجد - فيما يرجع شيئا جديدا في هذه الحجة العشر .. يكاد
ابن تيمية يصطنع حجج السوفستيين والشكك ، تلك الحجج التي تفتت إلى
العالم الإسلامي - كما بينا من قبل .

ولم يكن هذا الشك اليوناني يعبر عن روح الحضارة الإسلامية ذاتها
تجاه منطق أرسطو وفلسفته ، فقد وقف الشكك من أرسطو ومن الرواقيين ،
بل ومن العلم كله ، موقف الشك المطلق . أما المسلمون فلم يقفوا هذا الموقف
على الإطلاق ، إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان ، لأنهم اعتقدوا
أن لهم علما خاصا بهم وطرقا في بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين ، فكان
الشك لديهم وسيلة فقط لهدم العلم الأرسططاليسي ، بينما الشك لدى الشكك
اليونانيين هو غاية الحكيم الحق . فهناك فارق كبير بين الروحين ، ولذلك
تبدو حجج ابن تيمية التي ذكرناها غريبة عن الروح الإسلامية . يكاد
ابن تيمية يدرك - إلى حد ما - هذه الحقيقة في تقضه للمقام الموجب : « الحد
يفيد تصور الأشياء » .. حقا إنه يتخذ في تقضه بعض حجج من الشكك ،

غير أن موقفه يختلف في نقض هذا في المقام الموجب عن موقفه في نقض المقام السالب ، وذلك في محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلامية في نقدها للمنطق الأرسطعاليبي - كما سنوضح هذا في مكانه ، علاوة على تحلل عناصر في نقده ، أرجح أنها رواقية .

نقد المقام للوجوب : وينقسم هذا النقد إلى قسمين : قسم يمثل في صورة حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام ، وعم يتقد به ابن تيمية عناصر الحد . وفي هذا القسم الأخير يظهر ابتكاره ظهورا تاما على عكس ما في الأول ، الذي يبدو فيه عمله الابتكاري ضميلا .

أما القسم الأول - فيتلخص في الحجج الآتية :

الحجة الأولى : يقرر المناطقة الأرسطعالييون أن الحد هو قول الحاد ودعواه ، ولكنهم يشترطون ألا يكون الحد ميرتنا عليه ، فهو إذن لا دليل عليه ولا حجة ، لأن هذا يخرج عن أن يكون تصورا إلى أن يكون تصديقا ، فالمخاطب إما أن يعلم المحدود بدون قول الحاد أو بقوله . ففي الحالة الأولى لا يكون قد توصل إلى المحدود بالحد ، وفي الحالة الثانية لا يكون قوله الحاد - وهو لا دليل عليه ولا برهان - أفاد العلم بشئ . وعلى التقديرين لا يفيد الحد معرفة المحدود ^(١) .

الحجة الثانية : الحد لا يتمتع بطلانه ولا يقام عليه دليل ، بل يطل بالنقض والمعارضة - هذا ما يقرره المناطقة ، وهو دليل على أن الحد لا يفيد التصور ، لأنه إذا كان الحاد لا يثبت صحة الحد وصدقه ، كان من المنتع أن يعرف المخاطب المحدود بالحد ، لأن قوله يصبح مترددا أو محتملا للصدق وللكنذب ، فتصور المحدود بالحد لا يمكن بدون صدق الحاد . ولا نستطيع أن نعلم

(١) ابن تيمية : ٦١ والسيوطي : ص ٢٠٩

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٦٠ ، ١٨٠ ، ٣٧٠ والسيوطي : ص ٢٠٨

صدق الحد بمجرد الحد لاشتراط عدم البرهنة عليه .. إذن فالحد لا يصل بنا إلى المحدود . ولكن المناطقة « يعظمون أمر هذه الحدود » ويرون أنها هي وحدها التي تعمل بهم إلى « الكنه » أو « الماهية » أو « الحقيقة » (٢) أو بمعنى أدق هي الناية من اليقين العقلي ، وقيمون العلم كله على أساس الحد ، والحد خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي ، يحتمل الصدق والكذب . (١) وفي الآن عينه لا يقولون « خبر الواحد » ويرون أنه لا يصل بنا إلى العلم القطعي ، بينما لدى ناقل هذا الخبر من الأدلة الحسية ما يفيد اليقين . فنقل خبر الواحد هو نوع من نقل الحد بل يمتاز عنه أيضا كما رأينا ، إذ أنه يستند على التصور الحسي ، بينما الحد يستند على التصور العقلي . فتفضيل أحدهما على الآخر يعود إلى مجرد تحكم وتعصب في الوضع (٢) .

الحجة الثالثة : إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود ، فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد ، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود .. والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد .. فامتنت معرفة صحة الحد (٣) .

الحجة الرابعة : التوصل إلى الحدود بالصفات الذاتية والعرضية . فإن لم يعلم الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات ، امتنع التصور . لأن من اليتيمى أن الإنسان لا يتصور ما لا يعلم ، وإن علم أنه موصوف به لم تكن حاجة إلى الحد ، وفي كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور ، إننا إذا قلنا « حيوان ناطق » ولم نعلم أنه حد الإنسان ، وجب علينا أولا أن نعلم النسبة بين — بين الاثنين — بين الحيوانية والناطقة — فإذا لم تكن قد تصورنا

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٧ والسيوطي : ص ٢١

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ والسيوطي : ص ٢١

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٨ ، ٣٩ والسيوطي : ص ٢١

الحیوان الناطق ، كان لابد أولاً أن تصوره ... ثم أن نعرف ثانياً النسبة بينه وبين الإنسان ، وفي كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد (١) .

الحجة الخامسة : « التصورات المفردة يمنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تعلم بالحدود » . ذكرت هذه الحجة في أكثر كتب الكلام والمنطق ، وتنسب دائماً إلى الرازي ، وقد استعدها الرازي من الشكك . ووثادها أن الذهن إما أن يكون عالمًا بالتصورات فلا يطلبها ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وإما أن لا يكون فلا يوجه نحو طلب مالا يعلمه . ولكن يلاحظ أن الإنسان يطلب تصور أشياء لا يشعر بها ولا يحسها كالملك والجن والروح . يرد على هذا بأن هذا الطلب إنما هو طلب لتفسير الاسم (٢) . ويضيف بعض المتكلمين إلى هذا ... أو طلب البرهان على وجود المتصور ، وكلا الاثنين تصديق (٣) .

هذه الحجة وجدت كما قلنا عند الرازي ، وهو ينقدها فكرة نسبية التصور وقد ناقشه الطوسي فيها : ولدى الرازي إلزام يوجه إلى نفسه ، لا يوجد لدى ابن تيمية : هو أن الشيء المعلوم معلوم من وجه ، وغير معلوم من وجه آخر ، فإذا ما توجه الفكر نحو الشيء ، فذلك لأنه يعلم بعض عوارضه . يرد الرازي على هذا بأن « الوجه إما معلوم به أو غير معلوم به » فالوجه الأول اذن معلوم فلا حاجة إلى طلبه ، والوجه الثاني غير المعلوم لا تتوجه إليه ، لأننا لا نتوجه نحو طلب ما تجهله (٤) . عرفت هذه الحجة لدى غالبية المنطقيين واستعدها منهم ابن تيمية من أبي البركات البغدادي ، وقد حاول ابن البركات أن يردّها إلى أصولها اليونانية ، فذكر أن

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٥٤ ، ٢٦ والسيوطي . ص ٢١١

(٢) السيوطي : ص ٣١٢

(٣) الرازي : محصل .

(٤) الرازي : محصل .

واضع الحجة مائن « مينون » ضد سقراط في ابطال الاكتساب (١) وأنه حجة سوفسطائية مؤادها « هل المطلوب عندك معلوم أو مجهول ، فان كان مجهولا ، فأنت إذا وجدته لا تعرفه » فبى حجة سوفسطائية إذن إلا أنه من الثابت أنها وجدت ايضا لدى الشكاك موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقين (٢)

الحجة السادسة : هل يشترط المنطقة في الحد التام ايراد جميع الذاتيات أم لا ؟ إذا اشترطوا ذلك ، كان لابد لهم من أن يوردوا جميع الصفات ، وإن لم يشترطوا أو اكتفوا بالجلس القريب فهو تحكم ، وكلتا الحالتين تعود إلى وضع واصطلاح . والعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع ، وهذا الوضع لا ينبغي أن نعبره مقررا للتعريفات الذاتية . قد أدى هذا بالفعل إلى التفرقة بين المائلات والتسوية بين المختلطات (٣) .

الحجة السابعة : يشترط المنطقة ايراد القصول المميزة للحدود . وهذا الاشتراط غير ممكن مع التفريق بين الذاتى والعرضى . إذا ما من فصل لدى الإنسان « إلا ويمكن للآخر أن يجعله عرضا لازما للماهية » (٤) .

الحجة الثامنة : الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية . ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية ، ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنادور (٥) .

(١) البندادى : المشبر - ١ ص ٣٠٩ وأنظر أيضا القطب الرازى (٨٧٦٦) . شرح

مطالع الانوار للأرموى (٨٦٨٩ ص ٨) .

(٢) Brochard : les sceptiques grecs p. 125

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ والسيوطى : صون ... ٢١٣

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٢٤ والسيوطى : صون ٢١٤

(٥) ابن تيمية : الرد ص ٢٥ ، ٢٦ والسيوطى . صون ١٤

الحجة التاسعة : إن هناك أشياء لا يمكن حدها ، لأنها إذا حدثت زادت خفاء^(١) . بل وهناك أعيان لا توجد لها عبارة دالة على حقيقتها أو ماهيتها . وقد استمد ابن تيمية هذه الحجة من أبي الحسين اللبان^(٢) . وهذه الحجة ينتهى القسم الأول من المقام الموجب . وسنبدأ فى القسم الثانى الخاص بنقد عناصر الحد .

القسم الثانى: الحد الحقيقى عند المناطقة يتكون— وقد كررنا ذلك كثيرا— من الذاتيات دون العرضيات . وهذا التكوين يستند فى الحقيقة إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية ، فالذاتى المقسوم هو ما كان داخلا فى الماهية ، والعرضى هو ما كان خارجا عن الذات مع كونه لازما لها . وتقسيم هذا العرضى إلى نوعين : لازم للماهية ولازم لوجودها . ويحجر المناطقة الصفات الذاتية مقدمة على الموصوف فى الذهن والخارج ، بل وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه فى الوجودين ذهنى والخارجى . ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصلين فاسدين : الأصل الأول — أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة أيضا فى الخارج ، ثم هى تغاير الموجودات المعينة الثابتة فى الخارج . أى أن للماهيات وجودا خارجيا غير وجودها ذهنى ووجود أشخاصها المعينة ، أى أنهم أى المناطقة فرقوا بين الماهية ووجودها . الأصل الثانى — التفرق بين الذاتى لهذه الماهية واللازم لها^(٣) .

الأصل الأول : أما عن التفرق بين الماهية ووجودها . . فإن القول بأن

(١) ابن قيس : موافقة . ٢٠٥ ص ٢٢ .

(٢) الزركشى . البحر المحيط . ١٠٠ — مبعض الحد .

(٣) ابن تيمية . موافقة . ١٠٠ ص ١٦ .

الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها - أى أنها أمور ثابتة لا في الأذهان فقط ولكن في الخارج أيضا - يشبه القول بأن « المعلوم شيء » أو « أنه موجود » وهذان القولان خطأ عند ابن تيمية . إن ابن تيمية يرى أن الماهيات موجودة فقط في الأذهان ، والوجود الذهني « أوسع من الوجود المعنى ، والمقدر في الأذهان موجود وثابت ، وليس هو في نفس الأمر موجودا ولا ثابتا » ، فابن تيمية إذن ينكر وجود الماهيات في الخارج . وهذا النقد يحصل بالمذهب العام لابن تيمية ، من ناحية - لأنه ينكر وجود الماهيات المجردة في الخارج من حيث أنها كلية ، والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئي المعين ، ومن ناحية أخرى - إن إثبات وجود الماهية في الخارج سيؤدي إلى اعتبار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية « ثابتة » ثبوتا خارجيا غير أعيانها الموجودة في الخارج ، و« أزلية » لا قبل الاستحالة والتغير .. وهذه هي المثل الأفلاطونية ، والمثل الأفلاطونية مخالفة للتوحيد الإسلامي بالرغم من محاولات التوفيق إلى قام بها بعض متفلسفة الإسلام . كما أنهم أيضا حاولوا إثبات ماهيات للمادة والمكان . ونتج من إثبات ماهية للمادة مجردة عن الصورة ثابتة في الخارج ، إثبات أزلية الهيولى وأبدىها التي بنى عليها الفلاسفة فكرة قدم العالم . إن السبب الحقيقي لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزيقي ، فما ذكره في المنطق من الترق بين الماهية ووجودها ، هو مبنى على التفريق بينهما في الفلسفة الأولى (١) .

أما وجود الماهية الوحيد عند ابن تيمية فهو وجودها الذهني . وقد

(١) ابن تيمية . الرد من ٦٤ - ٦٨ والسيوطي . صون ... ١٤ - ٢١٥ :

أنكر هذا الوجود المتكلمون أيضاً (١). وما في الخارج عند ابن تيمية هو تحقيق ما في الوجود الذهني في أعيان جزئية معينة ، فالوجود الوحيد في الخارج هو الشخص . أما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو أن الماهية « هي ما يرسم في النفس من الشيء » أي أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان والوجود « ما يكون في الخارج منه . أي لا يوجد من هذه الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات . فليست هناك في الخارج فرسية أو انسانية ، ولكن هناك زيد وعمر و... هناك « أعداد مجردة » كما يرى الفيتاغوريون ، ولا « ماهيات مجردة » كما يرى أفلاطون ، ولا « ماهيات مطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص » كما يرى أرسطو ، ولا « معدومات ناتجة » كما يرى المتكلمون (٢) .

هنا اتجاه اسمي Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها في الواقع ، أما في الواقع فليس إلا الأفراد . نحن هنا أمام أمشاج من أرسطاطاليسية ورواقية ، بالرغم من أن ابن تيمية ينكر هذه الأولى .

الأصل الثاني : الفرق بين اللازم للماهية والذاتي . تقسم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات تقسم خاطيء عند ابن تيمية . وتعريف الذاتي بأنه المفهوم للماهية خطأ أيضاً . إن الماهية التي في الذهن هي بحسب ما تصوره أذهاننا ، فهي تزيد وتنقص وتكمل وتقص ، وعلى هذا الأساس لا يستقر تصورها . بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين « فما من تصور إلا وفوقه تصور آتم منه » . أما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلمها

(١) الإيجي . المواقف ج ٣ ص ١٠٦

(٢) ابن تيمية . الرد . ٦٤ - ٦٨ والسيوطي . صون ٢٦٤ - ٢١٥

لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم احداها ، ولا يسبق أحدها الآخر كما يقول
المناطقة من أن الذاتي يسبق العرضي ، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل .
وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن ، ولا فرق مطلقا بين
تلك الصفات . بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور ما يريد من الأشياء بدون أن
يفكر في صفات هذا الشيء . إنه قد يفكر في الإنسان من لا يخطر بباله أنه
حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق ، بل هناك من ينفي عن
الموجودات ما يكون ذاتيا لها ولازما ومع ذلك يتصورها . أليس ينفي قوم عن
الله الحياة والعلم والقدرة؟ هناك تصورات باطلة، والتصورات الباطلة لا ضابط لها (١)

إن التفريق بين الذاتي والعرضي يعود إلى أمور متعددة في الأذهان
لاحقيقة لها في الخارج . فليس هذا التفريق إذن حقيقيا لكن هو تفريق
اعتباري يخضع « للتبجيلات والتهويمات الباطلة (٢) » . وإذا كان التفريق بين
الذاتي والعرضي تفريقا خاطئا ، فإن التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة ، والحد
كما يفهمه الأصوليون تفريق خاطئ ، لأنه إذا كان المناطقة يريدون بالحد
تصور الصفات مفصلة . فمن الواضح أن أظهر حدودهم وهو الحيوان الناطق
لا يطينا سائر الذاتيات مفصلة ، فإن كنا نجعلها ناميا وحساسا ومتحركا بالإرادة
لا يدل عليه الحيوان دلالة مفصلة بل دلالة مجملة بل لا بد من عملية عقلية أخرى
تستخرج بواسطتها هذه الصفات من مفهوم الحيوان الناطق . وإن أراد
المناطقة بالتصور ، التصور — سواء كان مجملا أو مفصلا — فواضح تماما أن لفظ
الإنسان يدل على الحيوان الناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي

(١) ابن تيمية . موافقة ج ٣ - ٢٢٢ - ٢٤٦

(٢) ابن تيمية : الرد س ٦٩ والسيوطي : صون . ٢١٥

الحساس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان ، كما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان . فإذا كان المنطقة لا يأتون وهم بصدد تعريف الإنسان إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة جملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، لكن تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء ، يكاد يكون هو هو . وعلى هذا ينتهي ابن تيمية إلى القول بأن الحد على هذا الأساس - أى تعريف الصفات الذاتية تعريفاً مجزئاً - يشبه الاسم ، فإذا كان أحد هؤلاء يعين الكنه أو الذات فإن الآخر يعينه . ولكن يرى ابن تيمية أن المنطقة مع هذا يفرقون بين الحد والاسم ، وهذا التفرق « إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية » (٢) .

ولكن ابن تيمية يقرر آخر الأمر - وهذا تناقض في فكره - أن هناك فرقاً بين الحد ومجرد الاسم ، فإن في الأول من تعصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر : « إن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان » (٣) .

بقيت مسألة أخيرة - وهي فكرة تهم الذات على العرض في الذهن - ينكرها ابن تيمية من وجهين :

الوجه الأول - أن هذا التقدم والتأخر « خير عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا ويؤخرون هذا » وهذا تحكم محض من المنطقة وغير ثابت من وجهين : أولاً في الواقع - لأن الحقائق الخارجية مستغنية عنا ولا توجد تابعة لتصوراتنا فليس مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر ، ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والأخرى عرضية - ثانياً - في القطرة : ليس هذا

(١) ابن تيمية - موافقة ... ج ٣ ص ٢٢٥

(٢) ابن تيمية موافقة ... ج ٣ ص ٢٢٤

(٣) ابن تيمية - موافقة ج ٣ ص ٢٢٤

التقييم فطرياً وإلا أدركته الفطرة بدون تقليد كما تدرك سائر الأمور الفطرية . ولكن هذا التقييم مستند إلى الوضع ، وهذا الوضع كما قلنا متغير دائماً ، اذن ففكرة تقدم الذاتى على العرضى خاطئة فى الواقع وفى الفطرة . إن صفات الموصوف لازمة كلها للموصوف ولا يمكن اعتبار احداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها . ولكن يمكننا أن نقول إن بعضها قد يخطر على البال أولاً ، والبعض قد يخطر ثانياً ، والبعض قد لا يخطر على الإطلاق .

الوجه الثانى - أن فكرة تقدم الذاتى على العرضى فكرة خاطئة ، لأن الوصف - كما هو مقرر عند ابن تيمية - لا يكون ذاتياً طبقاً لما فى أذهاننا ، ولكن طبقاً لحقيقته الخارجية التى هو بها هو سواء تصوره أذهاننا أو لم تصوره . أما إذا كان لابد من القول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف صفات متقدمة وصفات متأخرة ، فإن هذا يتيح « كون الحقيقة أو الالهية هى ما يقدر فى الازهان لا ما يوجد فى الخارج ، وفى هذا اعتبار تقدم صفة أو تأخرها تابع لتقدير صاحب الذهن . أى يصبح تحديد هذا التقدير والتأخير شيئاً نسبياً بحسبنا ، مع ملاحظة أن الذهن - كما قلنا من قبل - يخضع كثيراً للتغيلات والأوهام الفاسدة .

وبهذا ينتهى القسم الثانى من نقد المقام الموجب . وبقدر ما كان ابن تيمية فى المقام السالب وفى الجزء الأول من المقام الموجب ناقلاً لجميع الشكك ، بقدر ما حاول أن يظهر فى هذا الجزء الثانى من نقد المقام الموجب آراء خاصة فى نقد الحد الأرسطاليسى ، بحيث يمكننا أن نقرر أن هذا الجزء الأخير هو العمل المبتكر لاین تيمية فى نقد الحد الأرسطاليسى فى جانبه

الهدى . أما بقية عناصر نقد هذا الجانب فيونانية في جوهرها وحقيقتها ، وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما رده هو على المنطق الأرسطاليسى من أنها تخالف بديهية العقل ، أو أنها مجرد وضع واصطلاح ، وغير هذا مما وجهه من ردود .

مصادر الجانب الهدى لنقد نظرية الحد : أول مصادر ابن تيمية في هذا الجانب هم السوفسطائيون والشكك اليونانيون ، ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم ولا يشير إليهم على الإطلاق . ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكك والسوفسطائيين إما في كتب التكلمين وإما في كتب الشراح الإسلاميين للفلسفة اليونانية . ويحاول ابن تيمية أحياناً أن يربط هذه الحجج بنزعة الخاصة في نقد المنطق الأرسطاليسى ، وأحياناً ينقلها بالفاظها وأمثلتها . فالسوفسطائيون والشكك إذن هم المصدر الثانى لأبن تيمية في نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى .

المصدر الثانى - هم الرواقيون . ومن المحتمل أن يكون ابن تيمية قد عرف بعض آرائهم ، فإن نقده للماهية يشبه نقد الرواقيين لها . أى أن ابن تيمية يتفق مع الرواقية في الاتجاه الاسمى الذى ينكر وجود الكلى في الخارج وبالتالي وجود الجنس والتصل كمنصرى الحد . ولكن الغموض الذى يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع في أمثال هذه المسائل .

المصدر الثالث - المتكلمون . وهم من أهم مصادر ابن تيمية ، ينقل عنهم ويذكر عباراتهم ويشير إلى كتبهم ، ويرجح كثيراً أن يكون ابن تيمية قد عرف ما عرفه عن السوفسطائيين والشكك والرواقيين منهم ، فهم - كما قلنا - يرددون حجج الشكك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تكلم بعضهم عن المذهب

الإسمى ، وخاضوا في مشكلة وجود الكلى - الكلى العقلى والكلى الطبيعى والكلى المنطقى - وهل هذه الكليات موجودة في الخارج أم غير موجودة . فالتكلمون إذن هم المصدر المباشر للجانب الهدى لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى ، استفاد من آرائهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى نقل عنهم ما نقلوه هم عن الشكك والرواقية . هذه المصادر الثلاثة - مع بعض التفكير الخاص - تكون الجانب الأول من نقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى . وسننقل الآن إلى بحث الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للقسم الأول من المنطق الأرسططاليسى .

الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى

مبحث الحد عند ابن تيمية

المقصود بالجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسى هو آراء ابن تيمية نفسه في مبحث الحد وكيفية تكوينه . فابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ، ولكنه أنكر الحد الأرسططاليسى التام ، لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدى الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين . . كالتفريق بين الذاتى والعرضى ، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية ولازم لوجودها ، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها .

وأدى هذا إلى المتناقضات العدة التى ذكرناها ، فحدث التفريق بين الصفات فاعتبرت صفة ذاتية وأخرى عرضية ، وقدمت صفة وأخرت أخرى . ويضاف إلى هذا أن الحاجة الانسانية لا تستقر ولا تسكن ، ومن هنا لاستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ما دامت هذه العلوم فى تغير وتحول . هذه هى الأسس التى وضع عليها ابن تيمية نقده للحد الأرسططاليسى

وهي هي بعينها التي وضع عليها آراءه عن الحد الاسلامي .

يرى ابن تيمية أن الحد المنطقي ليس إلا تفصيلاً لا يدل عليه الاسم بالاجمال : « فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد . كذلك الحد ^(١) » . وبهذا أخرج الحد الارسططاليسي عن حقيقته التي ينادى بها وهي أنه توجه نحو ماهية المحدود وحقيقته محاولاً تصويرها . بقول ابن تيمية : « إن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم تصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يصورها بمجرد قول الحاد - كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم - فهذا خطأ ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ » . فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود « فالحد لا يفيد معرفة المحدود - فان قيل يفيد مجرد تصور المسمى ، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسؤل عنه مثلاً أو غيره - قلنا فحينئذ يكون كجهد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود وهو دلالة الاسم على مسماه » ، فتصحيح إذن دلالة الحد كدلالة الاسم ، ولا يجادل أحد في أن مجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يصوره دون ذلك . فالحد إذن نوع من الاسم ، وإذا كان الاسم لا يوجب تصور المحدود ، فان الحد أيضاً لا يوجب تصور المحدود .

ينكر ابن تيمية إذن استطاعة الحد التوصل إلى للكنه أو الماهية كما يدعى الأرسططاليسيون . ويرى أن عمل الحد هو التمييز بين المحدود وغيره ^(٢) أما تصور المحدود فلا يستطيع الحد للقيام به كما قلنا . وهو هنا يتابع المتكلمين

(١) ابن تيمية : موافقة . . . ج ٣ ص ٣٣٢ وابن تيمية : الرد ص ٧٩ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٥

بما في تصورهم للحد . ويذكر عن أمام الحرمين أن المتكلمين كانوا يحدون بالخاصة التي تميزه ويصبرون هذا هو الحد^(١) الصحيح ولكن يرى ابن تيمية أن الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم ، فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فإذا سمع اسمه وحده أقبل الذهن إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيصوره ، فتكون فائدة الحد من فائدة الاسم^(٢) .

وإذا كانت فائدة الحد هي التمييز بين المحدود وغيره ، فما هو القانون الذي نستخدمه لاقتصاص الحد .. كيف يحصل هذا التمييز؟ يقول ابن تيمية : وذلك يحصل بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً ، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هي طريقة نظار المسالين من جميع الطوائف ويذكر ابن تيمية أن أبا المعالي الجويني يقول : إن المحققين من النظائر أجمعوا على أن الاطراد أو الانعكاس من شرائطة . ويرى ابن تيمية أنه إذا كانت الغاية من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس له ، فلا يصحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس - والطراد « هو تحقق المحدود مع الحد » والانعكاس « هو انتفاء المحدود مع الحد » - فإن تيمية إذن يقيم فكرته عن الحد على مسألة الاطراد والانعكاس ، فإن « الحدود للأنواع بالصفات كالمحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب الشرقي كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو التقص فيه ، فيفيد بإدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . كذلك حد النوع . وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى . وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم

(١) ابن تيمية : ارد ص ١٥ -

(٢) ابن تيمية - ارد ص ١٥ والسيوطي . صود ٢١١ ومواظة (طبعة سنة المهدية) ص ٢٢

(مناج البحث — ١٤)

فقط ، وتميز المحدود عن غيره لاتصور المحدود » (١) .

فالطرد والعكس إذن يوصلان إلى بيان مسمى الاسم ، وفي هذا إقامة للحد على أمر لغوي (إذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده بالشرع ، ومنها ما يعرف حده بالعرف ، ومن هذا تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تعيين مراد المتكلم فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه ، وإذا أريد به تعيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل بصحته . فالأول فيه بيان تصوير كلامه ، وتصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة إن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الإمكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره ، ولهذا يقال : الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى . ففكرة تصور المحدود إذن ليست حداً ، بل هي عملية أخرى بعد الحد ، تحتاج إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم (٢) .

الدور المنهجي للحد : فالدور المنهجي إذن هو الترجمة بلفظ عن لفظ . ومن الأمثلة على عمل الحد شرح غريب القرآن والحديث وغيرها : بل إن تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو من النماذج على عمل الحد ، أي تفسير المعنى فقط ، وذكر مراد المتكلم بذاك الأسماء وبذلك الكلام . ويذكر ابن تيمية أن هذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ثم قد تكون معرفتها فرض عين - وقد تكون

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٤٨

فرض كفاية ، وهذا الحد اللفظي « هو الذي يحتاج إليه في إقراء الحد بالمعنى بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المحادثات . فان قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها . الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره » (١) فالحد اللفظي إذن هو الوحيد الذي يستخدم في العلوم ، دنيوية كانت أو فلسفية أو علمية .

عبر ابن تيمية في بساطة عن هذا الرأي الذي أخذ به جميع كبير من مناطق الانجليز وبخاصة جون استيوارت مل فقد اعتبر الحد مجرد شرح اللفظ (٢) بل إننا نجد الاتجاه اللفظي في الحد لدى فيلسوف انجلترا المعاصر برتراند رسل Russell : لم يقبل رسل الحد الأرسططاليسي التام ، لأن التعريف الفلسفي الذي يجهه نحسره تفهم الماهية أو الفكرة في جزئياتها لا فائدة منه عنده . ثم يقول إنه سيعمل هذا التعريف الفلسفي وسيأخذ في دراسته الرياضية بالتعريف اللفظي البحت (٣) وهذا ما يردده Johnson أيضا . (٤)

مصادر بحث الحد التيمية : أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامي . و ابن تيمية يشير إلى مباحث الحد عند الأصوريين والمتكلمين كثيراً وينقل لنا كثيراً من كلامهم وآرائهم ، ويكرر في فقرات متعددة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسططاليسي . ويقترب فكر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين كثيراً . ولكن هل أثر المنطق الرواقى على ابن تيمية ؟ لا نستطيع

(١) نفس المصدر ٤٩

(٢) Mill : System, 1, 8, B. 5

(٣) Russel : The Principles of Mathematics B 112

(٤) Johanson : Logic , B . 1 . P 104

أن نجزم أو نرجح هذا - أولاً - لأنه ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقية الأصلية حتى يمكننا أن نقرر هل تأثر المسلمون في منطقهم الخاص بمباحث الرواقيين . ثانياً - اختلاف مؤرخي الفلسفة في أوروبا الآن حول حقيقة هذا المنطق - كما قلت من قبل - وبخاصة في مبحث الحد : هل وضع الرواقيون نظرية في الحد جديدة أم أنهم تابعوا أرسطو ؟ يأخذ بروشارد Brochard بالرأى الأول ويأخذ هاملان Hamelin ومعه في هذا برانتل Prantel وتسler Zeller بالرأى الثاني. لمسائل المنطق الرواقي ما زالت معلقة ، وهذا ما يجعلنا نقول إن مبحث الحد التيمى هو عمل ابتكارى في معظمه على الأقل . فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسططاليسى بمناصر غير أرسططاليسية يونانية من ناحية ، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى . ولكنه وضع مبحثا في الحد يمكن اعتباره جديداً وسنتابع في الفصل القادم بحث نقد ابن تيمية لمبحث القضية الأرسططاليسى .

الفصل الثالث

نقد مبحث القضايا الأرسطاليسية

عند ابن تيمية

انتقل ابن تيمية من نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى إلى نقد مبحث القياس . ولم يفرد فصلا أو فصولا خاصة لنقد مبحث القضية ، وذلك لأنه اعتبر القضايا مقدمات البرهان ، وأن عملية القياس نفسها ترمى إلى الحصول على حكم كلى أو قضية كلية ، فاعتبر نقده الموجه إلى القضية موجها في الآن نفسه إلى العملية التي تدخل فيها كمنصر أساسى ، أو إلى العملية التي تؤدي إلى إنتاجها . غير أننى أرى، لدواع منهجية ، أن أفرد نقده للقضية في فصل خاص متتبعا الترتيب التقليدى لأقسام المنطق المهورى الأرسطاليسى .

يبدأ ابن تيمية نقده للقضية الأرسطاليسية بنسبية فكرة البداهة والاكتساب في التصديقات . إن المنطق الأرسطاليسى يقيم التصديقات إلى يسبى ونظرى . لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية ، لأن النظرى يفقر إلى البسبى . وهنا يستخلص ابن تيمية نقدا سرىسطائيا وجهه من قبل إلى مبحث الحد ، وهو نسبية الضرورة والاكتساب : « إن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والإضافة » فقد يكون النظرى عند شخص بدىيا عند غيره ، يقول : « فقد يده هذا من العلم ، ويتدى فى نفسه ما يكون بدىيا له ، وإن كان غيره لا يئاله إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يكون غيره يتصر عليه

حصوله بالنظر . ويدعم ابن تيمية فكرته بشرح معنى البديهي : البديهي من التصديقات ما يمكن تصور موضوعه ومجوله في حصول تصديقه ، فلا يتوقف تصور على وسط يكون بين الموضوع والمحمول - وهو الدليل ، أو ما يسميه المنطقة بالحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أو لم يكن . والناس متفاوت في قوة أذهانهم أعظم من تفاوتهم في قوة أبدانهم ، فالبعض يصور الطرفين تصورًا تامًا بحيث يقين له بذلك العصور التام للوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يستطع العصور التام . فالناس إذن متفاوتون في التصور سرعة وقوة ، والقول إذن بأنه لا يمكن التوصل إلى التصورات إلا بالحد الأوسط - أو بالعملية القياسية - قول خاطيء ، لأن بعض الناس قد لا يفكر إليه .

أما أن يكون الوسط - الذي يسمى بالدليل - قد يفكر إليه بعض الناس دون البعض الآخر فهذا واضح ، فإن بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، والبعض الآخر يعللها بالنظر والاستدلال : ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه ، بل لغيره ، وبين لغيره بأدلة هو في غنى عنها () .

وهنا سقط المنطقة الأرسطية البسيطة - أي أرسطو ومن تابعه من متفلسفة الإسلام - في تزييفهم القاسد بين القضايا المعروفة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر ، إن القضايا الأولى يختص بها من علمها ، ولا تكون حجة على غيره عند المنطقة ، بينما القضايا النظرية مشتركة بحججها على المنازع .

ويرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة الباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة ،
فليس ما يراه إنسان ما أو يشمه أو يذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس
فيه ، وكذلك ما يجمده الإنسان في نفسه من جوعه وشبهه وألمه ولذته .
ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس ، إنهم
يشتركون في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، كما أن أخص من ذلك
هو أن يشترك أهل البلد الواحد في رؤية ما في بلدهم من الأمور المخلوقة
المصنوعة كجبل أو جامع أو نهر . ويرى ابن تيمية أن نفس الأمر يحدث
في القضايا المتواترة والمجربة أو على حد تعبيره « الأمور المعلومة بالتواتر
والتجارب » . فهناك أمور يشترك فيها عامة الناس ، إنهم يشتركون
في العلم بالمدن المشهورة ، كالعلم بوجود مكة ، واشتراكهم عامة في وجود
البحر ، مع أن عددا كبيرا من الناس لم ير البحر أبدا ، واشتراكهم عامة
في العلم بوجود الأنبياء وادعائهم النبوة ، قد تواتر هذا إلى الناس عامة .
وكذلك الأمر في القضايا التجريبية ، إن عامة الناس قد جربوا أن شرب
الماء يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب
المبرح يوجب الألم . هذه القضايا كلها كلية ، ولكن إن العلم بها « تجريبي »
فالقضية التجريبية هي أساس القضية الكلية ، بل هي الحقيقة الوحيدة
المؤكدة ، « إن الحس إنما يدرك رياء معيناً أو موت شخص معين أو ألم
شخص معين ، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ، فهذه
القضية الكلية لا تعلم بالحس ، بل بما يتركب من الحس والعقل » . (١)

ويرى ابن تيمية أن بعض المفكرين يسمي هذا النوع من القضايا «تجربات»
والبعض الآخر يقسمه قسمين : تجربات وحديثيات. فإن كان الحس المقترن
بالقل من فعل الانسان — كأكله وشربه وتناول الدواء سمي تجريبا ،
أما إن كان خارجا عن قدرته — كخبر أشكال القمر عند مقابلة الشمس
سمى حديثيا .

ثم يضع ابن تيمية أعظم فكرة عرفتها الانسانية في ميدان التجربة — وإن
كان قد استمدها من أصولي المسلمين — فيقول في نص رائع : « ذلك أن
التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائرا مع
السؤثر المعين دائما ، فيرى ذلك عادة مستمرة . لا سيما إن شعر بالسبب
المناسب ، فيضغ « المناسب » إلى « الدوران » مع السبر والتقسيم »
وهنا يقيم ابن تيمية الدوران والمناسب أصلا للتجربة ، ويضيف إليهما
السبر والتقسيم . وعمل السبر والتقسيم — كما يقول ابن تيمية وكما قلنا من
قبل في المنهج الأصولي — أن يلقى المزاحم ، « وإلا لفتي حصل الأثر مقرونا
بأمرين ، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ،
ومن إضافته إلى كليهما . وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة
للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك ، إنما يفيد المقصود مع تقى المزاحم ،
وذلك يعلم بالسبر والتقسيم ، فإن كان تقى المزاحم ظنيا ، كان اعتقاد العلية
ظنيا ، وإن كان قطليا كان الاعتقاد قطليا ، إذا كان قاطعا فإن الحكم لا بد
له من علة ، وقاطعا بأنه لا يصح للعلة إلا الوصف القلاني » ويرى ابن تيمية :
أنه يدخل في هذا الباب القضايا العادية — أى التى تجري على مجرى العادة — من
قضايا الطب وغيرها من قضايا العلوم التجريبية .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يسقط سقطلة عظمى ، فيهاجم الاشاعرة

وينسبهم إلى الجهم ، ولا يفهم موقف الأشاعرة ، وإن كان قد أخذ بفكرتهم
 التي أضافوها إلى العلم الإنساني وهي الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم ،
 فيقول : « لكن من يثبت الأسباب والعلة من أهل الكلام كالجهم وموافقيه
 في ذلك مثل أبي الحسن (أى الاشعري وأتباعه) يجعل المعلوم اقتراناً أحدهما
 الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما مسبباً
 للآخر ولا مولداً له . » لم يفهم أين تيمية أبداً موقف الاشاعرة في فكرة
 الاقتران ، بينما فكرة العادة ، وفكرة الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم ، إنما
 هي منبثقة من الاقتران وتقد العلية ، ويقوم عليها نقد المنطق الأرسططاليسى
 في نظريته الهامة عن العلية . لقد أعمت عداوة ابن تيمية لأهل السنة والجماعة
 بصيرته وأغلقت فكره ، فأثبت الاسباب ، وذكر أنه « كما يعلم اقتران أحدهما
 بالآخر . فنعلم أن في النار قوة تفتضى التسخين ، وفي الماء قوة تفتضى التبريد
 وكذلك في العين قوة تفتضى الابصار وفي اللسان قوة تفتضى الذوق » . أو
 بمعنى موجز إنه أثبت العلية الأرسططاليسية ، فأثبت — بقوله هو — النعيزة أو
 النعيزة ، أو الخلق^(١) أو بمعنى أدق أثبت في السبب « ماهية وجوهرها »
 هو مسبب المسبب ، وبهذا خرج ابن تيمية هنا عن روح المذهب الإسلامى ،
 واعتنق أكبر الأفكار التي يقوم عليها المنطق الارسططاليسى .

غير أنه يعود إلى تفسير للتجربة والاساس التي تقوم عليه يقربه إلى حد ما
 من نظرية الاشاعرة . فيرى أن لفظ التجربة يستخدم فيما جربه الإنسان
 بقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته ، ومن الامثلة على هذا : أنه إذا
 طلعت الشمس ، انتشر الضوء ، وإذا غابت أظلم الجو ، وإذا بدت الشمس

عن الرؤوس جاء البرد ، وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا قربت من سمت الرؤوس جاء الحر ، وإذا جاء الحر أوردت الأشجار وأزهرت . ويقرر ابن تيمية أن هذا أمر يشترك فيه الناس جميعا ، فانهم قد اعتادوه وجربوه . ولكن على أى أساس يقوم هذا ؟ يرى ابن تيمية أن « من ثبتت الأسباب » يقيم فكرته على أساس أن « شبه الشيء ينجذب إليه . وضده هارب منه » ويعطى ابن تيمية أمثلة تجريبية تثبت هذا : إذا برد الهواء برد ظاهر الأرض ، وبرد ما على ظاهر الأرض ، فتهرب السخونة إلى البواطن ، فيسخن جوف الأرض ، ويسخن ما في جوفه من ماء ، ولهذا تكون الينابيع حارة في الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان حارة ، فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف ، بسبب هضم الحرارة للعلم . وإذا كان الصيف ، سخن الهواء ، فتسخن الظواهر ، وتهرب البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان ، وتهرب الينابيع ، ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبرد منه في الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان باردة ، فتأكل في الصيف أقل منها في الشتاء ، بسبب ضعف الهضم للطعام .

هذه القضايا هي المجربات العادية - عند ابن تيمية ، ويرى ابن تيمية أن التجربة من فعل الانسان ومن فعل غيره . . يقول : « وقد يعلم الانسان من فعل غيره ما يحصل له العلم » التجريبي « وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير » فالتجربة ليست فردية ، بل قد تكون تجربة الغير . كذلك يقرر أيضا أن من أسباب التجربة أو « السبب المقتضى للعلم بالمجربات هو تكرار اقتران أحد الامرين بالآخر ، إما مطلقا وإما بالشعور بالمناسب » وهنا أيضا يطبق المبدأ

السابق من أن التجربة بفعل الانسان وبفعل غيره ، فنكرر الاقتران أجنبياً يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بفعل غيره ^(١) .

ويرى ابن تيمية أن من الخطأ الأكبر أن يجعل المنطقة الارسططاليسيون المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك ، فلا تصلح أن يمتنع بها الانسان على غيره . إن هذه المجربات والمتواترات قد يحصل فيها اختصاص واشتراك ، كما أن الحسيات يحصل فيها اختصاص واشتراك . بل إن الاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يسكن في نوعه ، فالتاس تشترك في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وهذا اشتراك في عين المعلوم المدرك . وقد تشترك في معرفة الجوع والعطش والرى والشبع والاذة والألم ، وهذا اشتراك في نوعه . . يقول ابن تيمية : « ان المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذى ذاقه هذا . اذ كل انسان يذوق ما في بطنه ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك » . كذلك يشترك أهل مدينة من المدن في سماع رعد أو رؤية برق . . ولكن الناس جميعاً تشترك في رؤية النوع وسمعه يقول ابن تيمية : « إذ الرعد والبرق الذى يحصل في زمان ومكان ، يكون غير ما يحصل في زمان آخر ومكان آخر » . ثم إن هناك عدداً من المحسوسات المعروفة بالرؤية يوجد في أماكن وبلدان ولا تكون في أماكن وبلدان أخرى ، فهي لمن رآها مشهورة ومرئية ، ويطعمها من لا يراها « بالخبر وذلك الخبر قد يكون المشتركين فيه أكثر من المشتركين في الرؤية » .

ولكم مجد ابن تيمية التجربة والمجرب ، ورأى أنها حاسمة قاطعة ، وأنها نهيجهما على المنازع ^(٢) .

(١) ابن تيمية : الرد .. ٩٥ - ٩٦

(٢) نفس المصدر .. ٩٨

ثم يناقش ابن تيمية إنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة ويرد عليها بصيغة فلسفية هي : عدم العلم ليس « علما بالعدم » ، و « عدم الوجودان » لا يستلزم « عدم الوجود » فهم إذا لم يعلموا ذلك ، لم يكن هذا علما منهم بعدم ، ولا بعدم علم غيرهم . فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلي يثنى هذه المتواترات . إن غاية ما عندهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات « وهذا إنما يفيد عدم العلم بالعدم » وقد اعترف بهذا كثير من الأطباء والفلاسفة كأقراط وغيره ^(١) .

إن السبب الذي يدفع لأجله ابن تيمية عن يقينية المتواترات وبأنه لا يختص بها من علمها - بل هو صحيح أيضا بها على المنازع - هو اتفاق يقينية الحديث وقوله كمصدر للتكرار وللتنشيع . بل إن ابن تيمية يدفع عن النبوة وتواتر كتبها ومعجزاتها . ويرى ابن تيمية أن إنكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر ، وأن الملاحدة من الفلاسفة ينكرون المنقول عن الأنبياء والتواتر من المعجزات وغيرها ، لأنها لم تخوافر عندهم فيدعون أنه لا تقوم بها الحجة عليهم . واستنادا على هذا الأصل القاسد أنكروا كثير من المتكلمين والفلاسفة ما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية ، مدعين أنها غير معلومة لهم . كما يدعى كثير من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم « وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب لهم بذلك . والحجة قائمة عليهم ، تواتر عندهم أم لا » ^(٢) .

تستخلص من هذه المناقشة العميقة لفكرة إنكار المنطق الأرسطائي

(١) نفس المصدر : ص ١٠٠

(٢) ابن تيمية : الردى ص ١٠٠ والسيوطي : ص ٢١٩ — ٢٢٠

ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإسلامي العام للمنطق الأرسطائي .
فقد نقد المسلمون - وتابعهم ابن تيمية - منطق أرسطو ، لما ينتجه تطبيقه على
المسائل الدينية من متناقضات وإنكار . وهؤلاء المناطقة يرون أن القضايا
المعلومة بالتواتر أو المتواترة يختص بها من علمها ، لما جوائر عند شخص
خاص به وليس خاصا بغيره ، وعلى هذا فينهدم كثير من آثار الدين المتواترة .
ولعل هذا كان أكبر مارنا إليه عبد الله بن المقفع وابنه محمد بن عبد الله حين
قدما أول ترجمة للمنطق ، وهو إثبات يقينية المنطق بقضايا العقلية والحسية ،
وإنكار تواتر الدين الذي يستند على السماع فقط . ولعل هذا أيضا مازدا
إلى إنشاء علم من أعظم العلوم الإسلامية - وهو علم مصطلح الحديث ، وفيه
محاولة حاسمة لتحقيق الدراية والرواية ووضع أصول الجرح والتعديل
للاصول توصلا حاسما إلى صحة الأحاديث . وقد سبق المسلمون - كما سنوضح
هذا - علماء مناهج البحث التاريخية في وضع هذا العلم ، فكان علم مصطلح
الحديث إذن ردا حاسما على المنطق الأرسطائي .

ويبين لنا أيضا من هذا العرض الجليل لابن تيمية ، صحة صرخة الفقهاء
حين نادوا : من غنطق تزندق . كانت صرختهم من قلب الإسلام العظيم ،
دفاعا عن التواتر ، تواتر الكتاب والسنة بما فيها من حقائق وأفكار
ومذاهب .

الوجه الثالث من النقد - قد القضية الكلية : العلوم اليقينية النظرية لا يحصل
عليها إلا البرهان ولا بد في البرهان من قضية كلية .

القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهري ، فلا يمكن الإلتفاف في أهم
قياس عن جزئيتين . ولكن ليست لهذه القضية الكلية ثمة فائدة ، لأنه إذا
كان لا بد في كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية . فإذا

كان العلم بهذه القضية بديهياً ، كان العلم بديهية أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظرياً . احتاج إلى علم بديسى ، وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية البديهية التي يحلها المناطقة مبادئ البرهان ويسمونها « الواجب قبولها » (١) . وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون تلك القضية : « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة يمكن بدون توسط ذلك البرهان - بل هو الواقع كثيراً » فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم العين الآخر . ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً (٢) . وكذلك الأمر في حكم التضاد العام وحكم التناقض ، كلها أحكام جزئية ، ثم قد تنتقل من هذه الأحكام الجزئية إلى الحكم العام . فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئي لا كلي ، محسوس تجريبي لا عقلي . وهذا نقد قاس لأسس المنطق الأرسطائي .

وقد سبق ابن تيمية المنطقي الانجليزي بوزانكيث وغيره من مناطق ، حين أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية أي قوانين الفكر المشهورة ليست بديهيات وإنما هي مسلمات تعتمد من الخبرة والتجربة فالإنسان إذن هوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . والقضية الكلية ليست إلا تعديداً

(١) صول - ص ٢٢٢ - ٢٢٤ وابن تيمية الرد ص ١٠٨

(٢) صول : ص ٣٠٩ - ٣٢٠ وابن تيمية : الرد ص ١٠٨ - ٩

لأفراد جزئية مندرجة تعنها . والبرهان لا يعطى شيئا جديدا على الإطلاق ، بل فيه مصادرة على المطلوب .

من أين استمد ابن تيمية هذا التقيد الاسمي والذي يدرجه في قائمة الفلاسفة الإسميين ؟ . نعم إننا نعلم أنه قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس ، ووصل إلى مدرسة الشراح الاسلاميين - كما قلنا - واستعاده جون أستوارت مل في العصور الحديثة ، ووجهه نحو القياس الأرسططاليسي أيضا .

ونحن لانشك مطلقا في أن ابن تيمية تأثر كما تأثر جون استيورات مل بسكستوس أمبريقوس ، والتكرار الإنساني يحيا في حلقات متصلة . إنه يستعيد في كل آن مشاكل الفلسفة ، أي يستعيد لها في جوهرها ، ولكنه يبحث فيها نوعا من الجدة والدقة ويضفي عليها روحا جديدة ، فكأنها تحيا في حاضر مستمر . وقد اصطنع ابن تيمية حجج الشكك ، وخاصة هنا ، كما اصطنعها من بعده مل ، أنه ربطها بمذهبه العام ثم استخرج منها النتيجة التي سزاها فيها بعد .

ولم يكن ابن تيمية بالقول بأن في كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب ، بل حاول ماوسه الجهد أن يحطم صرح العلم الأرسططاليسي كله الذي يقرر ان العلم الجزئي ليس علما على الإطلاق وبأن العلم الحقيقي هو هو الكلي اليقيني الذي نصل اليه بالبرهان^(١) لأن النتائج المعلومه بالبرهان لا تكون إلا كلية . فحاول أين تيمية أن يطبق قواعد البرهان على الإلهيات ، فلم يصل إلى شيء على الإطلاق ، لأن البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ،

(١) مون : ص ٣٢١ . وابن تيمية : الرد ص ٩٣٠ وما بعدها .

والكليات لا تكون إلا في الأذهان لا في الأعيان ، وهي غير موجودة في الواقع ، فلن نصل إذن إلى شيء موجود . يقرر ابن تيمية أنه إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تكون في الأذهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج إلا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً ، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان ، لا تحقق في الخارج أصلاً . ويقول ابن تيمية أنه لا كمال للنفس في تصور المجردات هذه الأمور العامة الكلية - إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية . وليس فيها علم بالله الذي لا تكمل النفس الانسانية إلا بمعرفته وعبادته : محبة وذلك (١)

إن مبحث الوجود ولواحقه - وهو مبحث العلم الأعلى - لا يمكن التوصل إليه بالكليات . ويتبين هذا في بحثنا أو في تطبيقنا للبرهان على تلك المباحث . أما الوجود فهو أمر ظاهر ، فلا حاجة إذن إلى محاولة حده أو البرهنة عليه . ويقرر ابن تيمية أن المناطقة أنفسهم يسلمون بهذا . فليس هو إذن غاية الاستدلال العقلي ولكن هي أقسامه ، ونفس أقسامه إلى واجب ويمكن وجوه وعرض وعلّة ومعلول وقديم وحادث أخص من مسمى الوجود : « وليس مجرد انقسام الأمر العام إلى أقسام ، بدون أن تتوصل إلى معرفة الأقسام ، ما يقع على علماء كليات عظميا أعلى من تصور الوجود » ويتبين هذا من البحث في القسمين الرئيسيين للوجود وهما واجب الوجود ويمكن الوجود » (٢) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٢٢

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٢٦ : السبوطي ص ٢٢٦ - ٦٢٧ - ٣٤٣

أما واجب الوجود : فهو أكمل للموجودات ، ووجوده معين غير كلي ، لأن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يتمتع بتصوره من وقوع الشركة فيه . إذن فلن نصل بواسطة البرهان إلى معرفة واجب الوجود ولا التصورات الميتافيزيقية العليا عند الفلاسفة تقسم مثل العقول العشرة والأفلاك والناصر ، فكلها جواهر معينة لا أمور كلية عامة . أو بمعنى آخر يقرر ابن تيمية أنه لا يصل الفلاسفة إلى جملة الموجودات عندهم ، ولن يفيد البرهان إذن علما حقيقيا ^(١) .

أما الأشياء الممكنة الوجود فالبرهان القياسي لا يفيد أمورا كلية « واجبة البقاء فيها » لأن تلك الممكنات لا تستمر على حالة واحدة ، بل هي قابلة للتغير والاستحالة ^(٢) .

طبق ابن تيمية فكرة عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث في الإلهيات : الوجود ، وقسميه - واجب الوجود وممكن الوجود - وفي المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئا .

وإذا كان البرهان نفسه المستند إلى قضية كلية لن يؤدي إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود ، وهما أعيان معينة موجودة في الواقع ، فانه سيستند عليه من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية كالتقول بوجودات مطلقة لا وجود لها ولا إثبات في الواقع ، وأهم تلك الموجودات هي الماهيات المجردة من حيث هي . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها في الحقيقة ، ليس في الخارج « الإنسان » من حيث هو ، ولا « الوجود » من

(١) البيهقي : ص ٢٤٨ - ابن تيمية : الرد - ١٢٩

(٢) البيهقي : ص ٢٤٩ - ابن تيمية : الرد - ١٣٩ ، ١٤٧

حيث هو ولا «السواد» من حيث هو. إن ابن تيمية يشير في وضوح إلى نظرية المثل عند أفلاطون ، بل إنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود تلك المثل الأفلاطونية أو الأعداد المجردة الفيثاغورية ، وليس لهذه ولا لتلك وجود خارجي ولكن هي أمور تقديرية في الذهن . أليس القول — وهذا ما لم يصرح به ابن تيمية في هذا الموضع — بوجود تلك الماهيات القديمة أو تلك المثل هو القول بصدد القدماء ؟ إن ابن تيمية تسيطر عليه فكرته العامة عن استناد المنطق إلى إلهيات اليونان ، وعن هذه الفكرة يصدر هنا ، ولم يلجأ إلى حجج أرسطو في نقد نظرية المثل .^١

أما منشأ خطأ الفلاسفة في القول بالماهيات الموجودة — عند ابن تيمية — فهو أنهم لم يفرقوا بين نوعين من أنواع الإمكان : الإمكان الذهني والإمكان الخارجي (١) ، أما الإمكان الذهني فهو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده . لا لعله بوجوده بل لعله بعدم امتناعه ، مع أن هذا الشيء قد يكون ممعنا في الخارج . أما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقرر وجوده لعله بوجوده ، أو بوجود نظيره ، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه ، فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد في الوجود منه موجودا ، كان هو موجودا بالأولى . ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى ، وهو طريق عقلي وضعه كما سنرى بعد قليل . وهذه الطريقة الأخيرة — طريقة الإمكان الخارجي بفرعها الثلاثة : الإقرار بالوجود لوجود الشيء ، أو لوجود نظيره ، أو لوجود ما هو أبعد في الوجود منه — هي طريقة القرآن في إثبات البعث .. ويعطى ابن تيمية أمثلة كثيرة عن ذلك . إن النتيجة التي يريد أن يصل إليها ابن تيمية أن الإمكان الخارجي لا يعرف مطلقا بمجرد العلم بعدم

اللامتناع ، لذلك لم يكن كل ما يتصور في الذهن موجودا في الخارج . وقد
نشأ عن هذا الخطأ - علاوة على خطأ أفلاطون السالف الذكر - أن ابن
سينا وأرسطو من قبله اعتقدا أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلي
المطلق موجودة في الخارج وجودا مقارنا للأشخاص ، وهذا خطأ لأن
الإنسان الكلي المطلق لا وجود له إلا في الذهن - إن كان له ثمة وجود .. (١)
تستطيع هنا أن تبين المذهب الاسمي في أوجه .

بعد هذا الاستطراد الطويل في مسائل ميتافيزيقية ، يحاول ابن تيمية أن
يدلل على أن ما يدعوه المنطقة بالمواد اليقينية - التي اعتبرت مقدمات كلية
للبرهان - ليست كلية ولا يقينية على الإطلاق (٢) :

وأول تلك المواد : الحسيات ، وهي ليست كلية أصلا لأن الحس لا يدرك
أمرا كلياً ، والكليات إنما يدركها العقل ، وطريق ادراكها - كما سنرى
بعد قليل - قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء الناقص أو هذه
الثلاثة أو الاربعة مجتمعة . وفي إيجاز ليست الحسيات كلية ، ولا يتشارك
الناس في إدراكهم لها أو يتشاكرون في ادراك شيء معين من الحسيات .

قد يحدث اتهامهم في ادراك جنس الشيء ، ولكن يختلفون في عين المدرك ،
فليس الذي يشمه هؤلاء ويدوقونه ويلبسونه هو الذي يشمه ويدوقه
ويلبسه هؤلاء ، مع أن جنس المسموم أو المذاق أو الملموس واحد .
والمادة الثانية من المواد اليقينية : هي الوجدانيات الباطنية ، وليس فيها
حطفاً كلياً ، بل إنها إدراك جزئي لا يتشارك فيه الناس ، بل يكاد الاختلاف يكون

(١) السيوطي : صون . ص ٢٢٠ - ٢٢١ ، وابن تيمية : الرد ص ٣٠١

(٢) السيوطي : صون . ص ٣١٤ وما بعدها ، وابن تيمية : الرد ص ٣٠١

فيها أثبت من الاختلاف في إدراك الحسيات ، لان في إدراك الوجدانيات من المخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الأول .. لأنه قد ينفق في الأول .
فالتشابه بين الناس في إدراك جنس بعض المحسوسات المنفصلة كالشمس وغيرها
بيننا لا ينفق الناس أبدا في آلامهم ولذاتهم .

أما المادة الثالثة : فهي المجربات وتستند المجربات إلى التجربة والتجربة
لا تقع إلا على شيء معين .

أما المادة الرابعة : وهي المتوارثات فإنها تتوارث عن مسموع أو عن مرئي ،
وكلا منها معين .

أما المادة الخامسة : فهي الحدسيات . والحدسيات لا يمكن اعتبارها كلية
يقينية ولكن على فرض هذا فهي تشبه المجربات .

وهناك من المنطقة من يجمع تلك المواد الثلاثة الأخيرة تحت اسم
التجريبيات^(١) . ويقول ابن تيمية إنه كما أن الناس ينفقون في إحساسهم
لأجناس بعض المحسوسات مع اختلافهم في عينها ، فإنهم أيضا ينفقون في معرفة
جنس المتوارثات أو المجربات مع اختلافهم في تصور عينها .. فمع أنه قد يتوارث
لدى قوم أو يجرب ما لم يتوارث عند غيرهم أو يجربوه ، فإنهم ينفقون في الجنس .
ولكن من الغريب عند ابن تيمية أن يقول المنطقة بأن المتوارثات والمجربات
والحدسيات « ينحصر بها من علمها » فلا يقيم الإنسان بها الحجة أو البرهان على
غيره ، فهي ليست حجة على غير أصحابها ، بينا يهبطون الحسيات قضايا كلية .
والمسألة عكسية تماما ، وقرب هذه المواد من اليقينيات لا يضارعه قرب الحسيات
منها . إن المتوارثات مثلا تثقل بواسطة عدد كبير من الناس ، وتصل إلى أسباع

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٨٦ و ٢٢٧ والموطن ص ٢٢٦ - ٢٢٧

عدد كبير من الناس أيضاً ، أما الحسيات فلا يشترك فيها إلا من أحسها . هل يشترك الناس في تذوقهم للأشياء أو اسمهم لها أو شحها ؟ إن الحسيات في الواقع عند ابن تيمية هي التي يختص بها من علمها ، ولا يستطيع إنسان أن يقسم البرهان بها على غيره .

ولو حاولنا أن نرجع علوم الفلسفة إلى شيء من هذه المواد ، لتبين لنا أن العلوم الرياضية تعود إلى الحديسيات ، والعلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة إلى المحجرات . وليس في هذه العلوم الأخيرة شيء يقيني البتة ، ولكن تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر . ولا تتواتر تلك القضايا تواتراً يقينياً بل يمكن أن تنقل بواسطة ما يسمى في الفقه « خبر الواحد » ، وإذا ما ذكر أن جماعة لا فرداً واحداً قاموا بعمل تجربة من التجارب ، ثم نقلت هذه التجربة من جيل إلى جيل ، فغاية ما نستطيع أن نقول إنه تواتر من النوع المعروف « بالتواتر الخاص » . ويرى ابن تيمية أنه مع كل هذا ، ينكر المناطقة الأرسططاليسيون تواتر الآثار وهي ما قام اليقيني عليها ، فيما تواتر آثارهم الفلسفية أو العلمية لا يستند على أصدق الدلائل الحسية ، كما تستند أيضاً أخبار الشرح وآثاره . النقد الأخير لهذه المواد اليقيلية الكلية أن تقسيمها منتشر غير منحصر ، لأنه لا دليل لدى الأرسططاليسيين على نفي ما سوى هذه المواد . ويثبت هذا النقد عدم استقرار هذه المواد . فيندرج بعض أفراد هذه المواد تحت اسم واحد ، أو ينقسم فرد أو فرع عنها إلى أقسام . ودعوى عدم الحصر أو دعوى انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو ، فالتقسيم المقولات تقسيم غير منحصر ، وتقسيم طرق الاستدلال إلى ثلاثة : القياس والاستقراء والتشبيه تقسيم منتشر لا يشمل كل طرق الاستدلال . ويشير هذا النقد إلى اتجاه عام في نقد ابن تيمية ، هو أن هذا المطلق شيء وضعي اصطلاحى وليس قانوناً

عقليا ملزما ، فمقاسيمه لم تستمر بعد ، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائي ، بل هي شيء نسبي بين النظائر ، يوثقنا بين كانوا أو مسلمين .

يستخرج ابن تيمية أن المواد اليقينية التي تستخدم في البرهان كقدمات له ليست كلية . ولكن ابن تيمية لا يستمر في موقفه السالب إلى النهاية ، بل يعود إلى الاعتراف بفائدة هذه القضية الكلية في البرهان في ناحيتين : أولا - الأوليات أو البديهيات العقلية ، ثم يعترف ثانيا بفائدتها في الأبحاث الدينية .

أما في الأوليات فإن ابن تيمية يعترف أولا بأن قضاياها كلية ، ويقر ثانيا أن البرهان يفيد في العلم الرياضي .. يقول : « لم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية والأوليات الكلية . إنمّا هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل ، مثل قولهم الواحد نصف الاثنين والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك » ولكن هذه الأوليات هي مقدرات في الذهن ولا توجد كلية في الخارج ^(١) . وهذه الأوليات هي مقدمات العلم الرياضي وقضاياها . ويرى ابن تيمية أن البرهان القياسي لا يدل على شيء - دلالة مطردة يقينية سالمة عن القساد إلا في هذه المواد الرياضية ، وأميز مثال للعلم الرياضي علما الحساب والهندسة ، أما علم الحساب - علم الكم المنفصل ، والهندسة علم الكم المتصل - فهما علمان يقينيان لا يحتملان التقيض البتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض ، وضرب ابن تيمية أمثلة رياضية متعددة . ثم يقرر أنها أمور معقولة مما يشترك فيها العقلاء . وأن الناس جميعا لا بد أن يعرفوا منها شيئا ، وقضاياها في حقيقة الأمر « كلية واجبة القبول لا تلتقط البتة » . ويرى ابن تيمية أن الرياضيات كانت مثلثة

الفلسفة منذ وضع ميثاغورس الفلسفة مستندا على نظرية رياضية ، ولذلك يسمى هو وأصحابه بأصحاب العدد ، وكان يظن هو وأتباعه أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن . ثم أتى أفلاطون وتبين له غلط ذلك ، وذهب إلى أن الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لتلميذه أرسطو غلط ذلك ، فذهب إلى أن هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، وتابع أرسطو المتأخرون للمشايخ على هذا وهو غلط أيضا .

عرض ابن تيمية اذن للمذاهب الثلاثة : الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة ، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة ، والأرسططاليسية القائلة بالماهيات المطلقة مقارنة لوجود الأشخاص ، ورفض كل هذه الأحوال . ثم أدلى برأيه وهو أن ما في الخارج ليس بكلى أصلا ، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص .. ثم يقتض القول بأن الكلى الطليعى موجود في الخارج ويرى إنما هو كلى في الذهن ، يوجد في الخارج حقا ، لكن إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معينا ولا يكون كليا .. فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن . وأما من أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج فمقصود قوله تصورا تاما يكتفى في العلم بفساد قوله (١) .

ومن أين استمد ابن تيمية هذا المذهب الإسمي ؟ من الرواقية عن طريق المتكلمين . فالعلوم الرياضية إذن علوم لا تنفع بالرغم من صدقها ، ويسود ابن تيمية قول النزالي وغيره في علوم اليونان من أنها علوم صادقة لا متعة فيها

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٤ ، ١٣٥ : صون . ص ٢٣٩ ، ٢٤٠

(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٣٦ والسيوطي . صون . ص ٨٤٠

وظنون كاذبة لا تمتح بها ^(١) ، والأولى هي الرياضيات والثانية هي الإلهيات .
 وإذا كان لهذه الأولى ثمة متعة فهي أن « النفس تلذذ بذلك كما تلذذ بغير
 ذلك ، فإن الإنسان يلذذ بعلم ما لم يكن علمه وممماح ما لم يكن مشغولا عن
 ذلك بما هو أهم عنده منه ، كما قد يلذذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس
 اللهو » . فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلي - ولكن ابن تيمية يضيف إلى هذا
 فائدة أخرى : « وأيضا ففي الادمان على معرفة تلك تعداد النفس العلم الصحيح
 والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن
 والادراك ، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة
 التي هي فوق ذلك » . فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا مطلقة
 وليس فيها علم بموضوع في الخارج ، ولكن لا يمكن اعتبارها علما إلا إذا
 كان المقصود بها شيئا في الخارج ، ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المحدودات
 والمقدورات الخارجية التي هي أجسام وأعراض ، لا جعل علما ، إنما جعلوا
 علم المهندس مبدءا لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهن الهيئة أو ينقضوا به في
 عمارة الدنيا ^(٢) » وبدون هذه النزعة العملية لا يصبح أى فرع من فروع
 المعرفة الإنسانية علما . والتقى من الشكل المحسوس إلى الشكل العقول خطأ
 بحث : « وكان مبدءا وضوح المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالا كالأشكال
 الهندسية وممموه حدودا لحدود الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى
 الشكل العقول » ويرى ابن تيمية أن هذا دليل على ضعف والتواء عقل
 وتعذر المعرفة على هؤلاء المناطقة اليونانيين وأتباعهم من متفلسفة الاسلام إلا
 بطرق بعيدة . الشكل المحسوس عند ابن تيمية هو المعرفة ذاتها وما وراءه فهو

باطل (١) .. ومن هنا أخطأ الماطقة حين تركوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة والثاني غايتها .

أما في نطاق الدينيات فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية . والعلّة في هذا أنه وجد في تراث محمد صلى الله عليه وسلم قضايا كلية ، فاضطر إلى القول بأنه « في المواد المعلومة بأقوال الأنبياء يظهر الاحتاج إلى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل مسكر خمر وكل عهر حرام » (٢) . ولكنه يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظماً على طريقة الوثن ، وإنما هي من « جوامع الكلم » ، فليست هي قضية كلية وإنما هي كلمات جامعة ، ثم يبين تقرير المسألة الشرعية فيها . وسنعود إليها مرة أخرى حين نتحدث عن قياس التمثيل عند ابن تيمية .

وصلنا إذن إلى أن ابن تيمية عاد إلى الاعتراف بفائدة القضية الكلية في نطاق الرياضيات والدينيات . وسيعود أيضاً إلى الاعتراف بفكرة الكلّي نفسها ويقرر أنه « من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم إلا معينا . والعقل يدركه كلياً مطلقاً » (٣) . فالحس إذن لا يدرك إلا الجزئي ، والعقل يجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكلّي العام . ولكن هذه الكليات التي تعرفها النفس أو العقل هي طريق لمعرفة الجزئيات ، والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط إحاطة تامة بالجزئيات ، فإذا لم تحصل ذلك ، لم يتم للنفس أدنى كمال : « ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٦ . السيوطي : صون ص ٧٤٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١١ والسيوطي : صون ص ٢٢٥

(٣) السيوطي : صون ص ٣١٨

سينا وأمثاله ، وأن ذلك كمال للرب ، فذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى ، سيما إذا قال إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن — فهذا في غاية الجهل » (١) .

وهنا يتبين لنا عبقرية ابن تيمية الفكرية . إنه يربط بين نظرية اليونان في العلم الكلى وأنه أشرف العلوم وأن العلم الجزئى علم غير مكتمل ، ونظرية متفلسفة الاسلام — متابعين لأرسطو — أن الله يعلم الكليات فقط ، وأنه لا يعلم الجزئيات . وهكذا أدرك ابن تيمية بعق الصلة بين المنطق الأرسططاليسى والميتافيزيقا الأرسططاليسية . وثبت تماما أن من تمنطق ترندق .

ويرى ابن تيمية أن النفس تدرك الكليات لتستطيع بواسطتها معرفة الجزئيات . أما القول بأن معرفة الكليات كافية في تحقيق العلم نفعاً ، لأن العلم الحلقى ليس معرفة فقط لما هو في الأذهان بل لما هو في الأعيان . أما العلم القائم على ما هو في الأذهان فليس هو علماً تكل به النفس ، إذ أنها لا تعلم به شيئاً من الموجودات المتعددة المتكثرة في الكون ولا تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود الحمى ذى الجزئيات المحسوسة بل تصير عالماً لأموال كلية مقدرة لا تعلم بها شيئاً من العالم الموجود . وليس في هذا كمال للعقل أول للنفس (٢) فالعقل أو النفس لا تكل بالقوة العلمية النظرية ، بل لا بد أن يدعم هذه القوة قوة عملية . ويرى ابن تيمية « أن للنفس قوتين قوة عملية نظرية وقوة إرادية عملية ، ولا بد من إكمال القوتين ، ويتم هذا بمعرفة الله وعبادته أى لا بد أن تجمع النفس بين المحبة والعبادة له — بل إن العبادة أهم عمل للنفس ،

(١) السيوطى : صوت . ص ٢٤٢

(٢) السيوطى : صوت . ص ٢٢٧

لأنها تجمع معرفته ومحبه العبودية لله . يدعى إذن الجمع بين علم النفس وبين ارادتها ، وهذا الجمع هو الكمال بعينه . وقد أخطأ الجهمية عند ابن تيمية حين « لم يجمعوا بين علم النفس و ارادتها التي هي مبدأ القوة العملية ، وجعلوا الكمال في نفس العلم ، وإن لم يعضده قول ولا عمل ، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم ، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان » (١)

هنا تطبيق دقيق لمبدئه العام عما ينتهي إليه المتطرق الأرسططاليسى من إنكار للدين ، لأنه إذا كان العلم هو الكمال في ذاته ، لكان العلم بالله ومعرفته كافيين ، بدون أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل . ونحن نرى هنا أنه ينقد فكرة الجهمية أن الإيمان هو معرفة بالله فقط ، وأن العمل ليس ركنا من الإيمان . ويرى أن هذا الأصل الجهمي قد خرج على طريقة اليونان .

طريق اكتساب القضية الكلية : وبمحاول ابن تيمية أن يحدد طريق اكتساب القضية الكلية ، وطريق اكتسابها لا يخلو عنده من اثنين : أ - إما اعتبار الغائب على الشاهد - أو قياس الشيء على مثله ، فإذا ما عرفنا أن هذه النار محرقة ، فالنار العامة محرقة مثلها . يقول ابن تيمية إن هذا القياس هو التمثيل عند الأرسططاليسيين ، وهو طريق غير يقيني بل ظني . فإذا كان المناطق قد علموا القضية الكلية بهذا الطريق ، عادت القضية الكلية اليقينية إلى الظن . ب - وإما أن يفيض الكلي على النفس أو على العقل حين توصل بالحواس إلى الجزئيات - وهذا اتجاه أفلاطوني بحث ، فالخس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول . ويرى ابن تيمية أنه على افتراض صحة هذا

الطريق ، فانه ان يوصل إلى شيء موجود على الإطلاق ، ويمكن اعتباره من جنس قياس التمثيل (١) .

طريق العلم عند ابن تيمية : ولكن إذا كان ابن تيمية لم يقبل القضية الكلية اليقينية - مقدمة البرهان ونتيجته - كأساس أو مصدر العلم ، فما هو هذا الأساس عنده ؟ هذا الأساس هو « الجس » أو « التجربة » وهو بهذا يسبق ويكون ومل في جعلها التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة : « إنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية « النار تحرق » بدون التجربة والعادة » . وأصدق القضايا نتائج هي التي تعتمد على التجربة ، وهي القضايا الجزئية : « إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية ، فتحن لو لم ندرك بالجلس احراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة . فإذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلت كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينا إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى » . (٢) وهنا يتشابه ابن تيمية وجون استيوارت مل ، بل يكاد مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية في كتابه A System of Logic وهو يذكر مثال النار هذا .

ثم يحاول ابن تيمية بعد ذلك أن يثبت - متبعا في ذلك المنهج العام لمذهبه وهو الذي يعتبر العلوم النظرية كلها غير مفيدة - أن للجزئيات المعينة الفائدة على الجس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان ، ومن ثمة فلا فائدة على الإطلاق للكليات ، والكليات لا توجد إلا في الأذهان ، فالبرهان لا يوصل إلى العلم بشيء موجود ، بل بأمر مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في

(١) البيوطى : صون . ص ٢٢٩

(٢) ابن تيمية : الردص ١١٢ والبيوطى : صون . ص ٢٢٧

الأعيان (١)

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لا يحدث في النفس بالبدئية والضرورة فحسب بل « إن جزم النظار بالشخصيات في الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم النظرية بها أقوى . ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات » ، وحينئذ فلا يبرز أن يقال إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ، وعلى أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، انه قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك ، ويعلم أن الإنسان كذلك . قبل أن يعلم كل حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفا على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس . وسائر الحيوان فالتمس تحكم بذلك — كما قلنا — بواسطة علمها : أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد ، أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركا (٢) . أي أننا نستخدم طريقا ينتقل بنا من جزئى إلى جزئى . وهذا الطريق في منطق أرسطو ظنى ، بينما قياس الغائب على الشاهد في الراقع — إذا ما نظمت التجربة — وحددته مسالك العلة — أصبح موصلا إلى اليقين ، وهذا ما لم يعرفه منطق أرسطو .

يتبين لنا الآن أن ابن تيمية نقد القضية الكلية من حيث هي عنصر من عناصر البرهان : ثم استورد إلى الكلام في مسائل الكليات والجزئيات من وجهة ميتافيزيقية وإستمولوجية ، فشك في قيمة الكليات جميعها من حيث هي .

(١) ابن تيمية الرد من ١١٥ والسبوطى : صون . من ٢٢٧ — ٢٢٨

(٢) ابن تيمية الرد من ١١٤ والسبوطى : صون . من ٢٢٩ — ٢٣٠

عالم معقول . وقد استعان في هذا التقدير بمجيج من الشكك وباقوال يرجح أنها من الرواقية . ثم وضع بجانب هذه الحجج نقدا مبتكرا ، ونحاول أن يصوغ كل ذلك في صورة إسلامية . ثم حاول أن يحدد مصدر العلم وطريقه . وكان هذا المصدر أو هذا الطريق عنده هو التجربة ، ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئي .

الفصل الرابع

نقد نظرية الاستدلالات الأرسططاليسية

عند ابن تيمية

بحثنا في الفصل السابق نقد ابن تيمية لنظرية القضية عند أرسطو ،
والقضية الكلية اليقينية تمثل مادة البرهان ، والبرهان بحث في الحق المطلق عند
أرسطو يصل به إلى اليقين . وبهذا كان نقد ابن تيمية للقضية الكلية اليقينية
إنما هو أيضا نقد لنظرية الاستدلالات الأرسططاليسية في صورتها النهائية -
وهي القياس البرهاني - أي القياس ذي المقدمات اليقينية . وقد فعل هذا
المفكر الممتاز هذا براءة نادرة ، فهاجم مادة القضية الكلية اليقينية ، وبالتالي
هاجم القياس . وقد أداه هذا البحث في مادة القضية وبالتالي مادة القياس من
نواحي منطقية وأبستمولوجية وميتافيزيقية وفيزيقية وإنسانية ودينية . فكل
هليه بعد أن يهاجم نظرية الاستدلال في «صورتها» المنطقية وهذا ما فعله تماما .

وستبحث في هذا الفصل نقد ابن تيمية من الناحية العمورية لبحث القياس
الأرسططاليسى ولواحدة من «استقراء كامل ، أو تمثيل» . وإن كان
سيتمرض نقده أحيانا لنواح مادية ، غير أنه في جوهره صوري . ويكون
نقد ابن تيمية لبحث الاستدلالات الأرسططاليسية من جانبين : جانب هدى
وجانب انشائي . أما الجانب الأول فقد فقد فيه صور الاستدلالات
الأرسططاليسية ، وأما الثاني فقد وضع فيه صبر الاستدلالات الإسلامية
وأو التيمية .

الجانِب المهدى : نقد مبحث القياس ولو اُحِقَّ عند أرسطو

ينقسم هذا الجانب إلى مقامين عند ابن تيمية : مقام سالب ومقام موجب . أما المقام السالب فهو « أن التصديق لا ينال إلى بالقياس » ، والمقام الموجب هو « أن القياس يفيد العلم بالتصديق » . وسنحاول أن نبحث كل مقام من هذين المقامين على حدة - كما فعلنا في عرض هذين المقامين السالب والموجب في نقد ابن تيمية للحد، وإن كان في هذا بعض الصعوبة - والسبب في هذا أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين في القياس بما تنقد به الآخر ، فوجه النقد التي وجهها إلى نقد السالب ، تكاد تكون هي بعينها التي وجهت إلى نقد المقام الموجب .

المقام السلبى : نقد : « إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس » . يرى ابن تيمية أن المناطقة يقررون أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس . وأنهم وضعوا لهذا القياس شرائط في المادة والصورة ، وأدعوا أنها وحدها تصل إلى العلم . ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذه الدعوى « قضية غير بديهية » فهي ليست معلومة بالضرورة ، « وقضية سلبية نافية » ، ولم يقدموا على هذا السلب دليلاً أصلاً . والسلب - طبقاً لأرسطو - لا يوصل إلى علم بل العلم متعذر بالسلب . ولذلك من الخطأ القول بأنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا « بالقياس المنطوق المشمول » صورة ومادة .

١ — إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط :

وقد سبق أن ذكرنا فكرة ابن تيمية في بحثنا عن نقد القضية عنده ، أن من التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج إلى نظم هذه العملية القياسية التي يستند على الحد الأوسط ، للوصول إليه : « البديهي من التصديقات ما يمكن تصور

طرفيه - موضوعه ومجروله - في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينها - وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديها أو لم يكن . تنبه إذن ابن تيمية إلى أن الحد الأوسط هو العنصر الأساسي في العملية القياسية ، وقد أسماه ابن سينا « بالدليل » وسماه ابن الحاجب الأصولي المشهور « بالتحليل » ولذلك وجه نقده الحساد إليه . ورأى أننا لسنا في حاجة إلى الحد الأوسط في التوصل إلى القضايا البديهية والضرورية ، ولعله أدرك أننا نصل إليها بمجرد عقلى مطلق ، « مصوم من الصواب والخطأ » أو فوقهما .

أما في غير القضايا البديهية والضرورية ، فإن ابن تيمية يرى أن العملية القياسية هي لإثبات الذاتي أو العرضي اللازم للموضوع . أما الذاتي فلا يحتاج فيه إلى حد أوسط أو دليل أو تحليل ، إنما هو بين نفسه . أما اللوازم ، فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها ما لا يحتاج ، ومنها ما يحتاج في أثباته وتدبره إلى مدة طويلة أو مدة قصيرة ، ومنها ما يقتصر على وسط واحد ، ومنها ما يقتصر على أكثر من وسط . ويرى ابن تيمية أن التفريق بين الذاتي واللازم إنما هو تفريق صناعي متكلف لا يقوم على أساس ، فالذاتيات واللوازم تتشابه في أن البعض منها قد يحطج إلى حد أوسط لإثباتها والبعض لا يحتاج . ثم أن اللوازم أكثر تحديداً وأتم تصويراً للشيء مما يحصره المناطق بالذاتيات .

أما إذا كانت الغاية من الحد الأوسط هي الدليل الذي يعطى به الباحث الثبوت الذهني لا الخارجي ، فإن ابن تيمية يرى أن هذا أمر يختلف فيه الناس . ويقول ابن تيمية : « ولا ريب أن ما يستدل به - سواء سمى قياساً أو برهاناً أو غير ذلك - قد يكون هو علة لثبوت الحكم في نفس الأمر ، ويسمى قياس العلة « برهان العلة » وبرهان « لم » ، وقد لا يكون كذلك ، وهو (مناهج البحث - ١٦)

الدليل المطلق ، ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة « برهان إن » ، وهذا مراد ابن سينا وغيره بالوسط (١) . ويكاد ابن تيمية هنا أن يعترف بفائدة القياس لامن ناحية التوصل إلى التصديق ، إلى العلم في ذاته - وإنما من ناحية تربوية عقلية ، فالعملية القياسية هي تحليل فقط ذهني لشيء في الخارج ، ولكنها لا تصل أبدا إلى إقامة شيء أو علاقة خارجية موجودة فعلا ، ولذلك يلجأ الناطقة إليها لإثبات الحكم أو تحليله في نفسه . ولكن ابن تيمية يرى أنهم يختلفون حتى في هذا ، البعض يستخدم ما أسماه الناطقة قياس العلة أو برهان العلة أو برهان الم - أى ذكر ما يجب به عن لم - والبعض يستخدم قياس برهان الدلالة أو برهان إن - وبرهان الإن : هو برهان الدليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته . تتفاوت قوى الناس الذهنية في هذا وتختلف ، فالبعض يستخدم هذا البرهان والبعض يستخدم ذاك ، فليس هناك إذن قانون يتم طريقا واحدا لاقتناص الذاتيات للشيء أو اللزوم له ، كما أن هذا التقسيم الأخير إلى ذاتيات ولوازم غير قائم على أساس .

لقد وضع ابن تيمية أسس فلسفة النسبية واضحة في هذا النقد للحقيقة المعرفة : إن معرفتنا تتفاوت ، وتعمل إلينا بطرق ومسالك مختلفة . وقد رأينا في الفصل السابق - وهي نقد مادة القضية - أنه يقرر أن بعض التصديقات تصل إلى بعض الناس حسية أو مجربة ، ومتواترة ، بينما تصل للآخرين بالنظر والاستدلال .

٢ - لقد اشترطت قضية كلية موجبة في القياس التمهولي :

يرى ابن تيمية أن الناطقة الأرسططاليسيين يقررون أن العلوم

(١) ابن تيمية : الرد . ص ٩٠ ، ٩١ .

اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان ، وأن البرهان وهو « قياس شمولي » لا بد من وجود قضية كلية موجبة فيه ، وبدون هذا لا نصل إلى العلم اليقيني . وقد سبق أن تكلمنا في الفصل السابق عن قد ابن تيمية للقضية الكلية الموجبة اليقينية ، في مادتها وصورتها . ولكن نحن هنا أمام قد البرهان عند المناطقة من حيث اشتراط وجود هذه القضية فيه . وهنا نستعيد - إلى حد ما - بعض نقده مرتبطا هنا بالعملية القياسية .

أما البدسيات أو الضروريات أو ما يسميها ابن تيمية بالعقليات المحضة نفلا نحتاج فيها إلى العملية القياسية ، وذلك إذا سلمنا بوجود القضية الكلية كحقيقة منطقية عقلية . إذا توصلنا إلى القضية الكلية فيها وتكونت ، فلما في حاجة إلى نظم قياس للتوصل إلى نتيجة . يقرر ابن تيمية أنه ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا ويمكننا العلم بالنتيجة بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيرا . فلما في حاجة إلى حد أوسط ووضوح مقدمتين معا للتوصل إلى نتيجة ، إذا علمنا أن كل واحد هو نصف كل اثنين ، وأن كل اثنين نصفهما واحد ، فاما نعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وكذلك الأمر في سائر القضايا المعينة ، وذلك من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية أى من غير وضع العملية العقلية في صورة قياسية أرسطائية . ويطبق ابن تيمية نقده على العقليات المحضة من التناقض والأضداد ، فمنحنا لست في حاجة إلى تكلف العملية القياسية لتطبيق مبدأ أن التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فنقول : كل تقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وأن هذين المعنيين تقيضان ، إذن إن هذين المعنيين لا يجتمعان ولا يرتفعان . إننا نعرف عقلا - أن هذين لا يجتمعان ولا يرتفعان طالما عرفنا المبدأ العقلي البدسي : قانون التناقض . وكذلك الضدان فاما

نعلم أن الضدين لا يجتمعان ، ونحن نعلم أن هذين الضدين المعينين لا يجتمعان بدون وضع الأمر في صورة قياسية مستنديين على قضية كلية : أن كل ضدين لا يجتمعان . بل إن ابن تيمية يقرر أن العلم بالقضية الجزئية المعينة أهم بكثير من العلم بالقضية الكلية ، وأنا إذا عرفنا مبدأ التناقض نفسه ، وصلنا دفعة واحدة إلى النتيجة : « إن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى - المشتعلة على الحد الأكبر - وذلك لا يخفى بدون العلم بالمقدمة الصغرى المشتعلة على « الأصغر » . والعلم بالنتيجة - وهو أن هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان - يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى .. وهى أن كل ضدين لا يجتمعان . فلم يقتصر العلم بذلك إلى القياس الذى خصوه باسم البرهان .

ويطبق ابن تيمية نقده هذا على من يثبت الأحوال وعلى برهان الحدوث . والإمكان وينتهى إلى القول بأنك « لا تجد أحدا من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر ، ويستبدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته ، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي » (١) .

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية لم ينتبه إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية في نظرية القياس الأرسططاليسية . إن أرسطو لم يذكر أن القياس يقوم فقط على المقدمة الكبرى ، بل لابد من المقدمة الصغرى ، فهو عملية عقلية ذهنية ترتبط بوجود الاثنين ، والربط بينهما على أساس الحد الأوسط . وهذا ما يجعل نقد ابن تيمية للقياس الأرسططاليسى في هذه الناحية متهاطلا وغير قائم على أساس .

ولكن ما يثبت ابن تيمية أن يقتنه إلى أن العملية العقلية هى انفعال من جزئى إلى جزئى لوجود جامع بينهما ، كما سنرى بعد ، وهذه

الجامع يحتاج إلى تحقيق علمي تجريبي . سيصل إلى أن الحل الوحيد للعملية العقلية هو قياس المتكلمين من الأشاعرة ، وقد وجد الملاجئ فيهم ، وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة ولا تعمق .

٢- نقد الاختصار على مقدمتين في القياس :

القياس المنطقي عند أرسطو وتأبعية من مذهب الفلاسفة الإسلام لا يتكون من أكثر من مقدمتين ، فإذا كان الدليل مكوناً من مقدمة واحدة ، ظنوا بأن المقدمة الأخرى محذوفة ، وسموه « قياس الضمير » ، وإن كان الدليل مكوناً من أكثر من مقدمتين ، ادعوا أن الدليل مكون من « أقبحه مركبة » وليس قياساً واحداً . أى أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يتكون قياس صحيح من الناحية الضرورية من أكثر من مقدمتين . ولكن ابن تيمية يرى بأن القول بضرورة وجود مقدمتين في الاستدلال بلا زيادة قول باطل طردا وعكسا^(١) ، ونظار المسلمين لم تكن تنظم أدلتهم من مقدمتين فقط ، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للدلول . وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون ثلاث مقدمات أو أربع بحسب حاجة الناظر والمستدل ، إذ حاجة الناس تختلف^(٢) .

إن المسألة لا تعود إلى أمر تحكى صناعته فيكتفى بمقدمتين ، بل تعود في الواقع إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل . وحاجة المستدلين مختلفة غير متفقة فمن الناس من لا يحتاج في علمه إلى استدلال على الإطلاق بل يعلم بالضرورة ، ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة ، ومنهم من يحتاج إلى

(١) والسيوطي : ص ٢٦٦ ، وابن تيمية : الرد ص ١٦٧ ، ١٦٨

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٠٠ ، والسيوطي : ص ٢٢٤ - ٢١٥

أربع أو أكثر . ويمثل ابن تيمية حاجة الناس إلى مقدمة واحدة في بعض الأحيان بأن من أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف حل هذا المسكر المعين يسكر أم لا لم ينجح إلا إلى مقدمة واحدة وهي أن يعلم أن هذا مسكر ، فإذا قيل له هذا حرام ، فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل : الدليل على ذلك أنه مسكر ، ثم مطلوب الانسان (١) .

ويقاس على هذا « سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية » ويضرب ابن تيمية أمثلة فقهية لهذه الأنواع ، مثل تنازع الناس في الزد والشطرنج : هل هما من الميسر أم لا ؟ - وتنازعهم في النيز المتنازع فيه هل هو من المحرم أم لا ؟ وتنازعهم في الحلف بالندى والطلاق والعتاق ، هل هو داخل في قول الله « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » أم لا ؟ وتنازعهم في قوله تعالى « أو يعنو الذي يئده عقدة التكاح » هل هو الزوج أم الولي المستعمل ؟ (٢) .

وبما يثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية في إتمام الاستدلال « أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه . ولا كان الحد الأول مستلزما للاوسط فالأوسط للثالث ، فإن ملزوم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم ، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما .. فالوسط ما يقرن بقولك لأنه » (٣) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦٨ والسيوطي : المصدر ص ٢٦٦

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٠ والسيوطي : ص ٢٦٧

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٩ ، ١٨٠

ويرى ابن تيمية - كما سبق أن قلنا - أن المناطقة اختلفوا في تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات ، فالبعض يقول إن اللوازم هي ما انفقرت إلى وسط بخلاف الذاتيات ، والبعض الآخر يرى أن كثيرا من الصفات اللازمة لا انفقر إلى وسط « وهو البيئة الزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل » ، ويرى ابن تيمية أننا في كلتا الحالتين لا نحتاج إلا إلى مقدمة واحدة . أما في الحالة الأولى « فانه إن كان أحد المزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط ، وإن لم يكن واحد منهما بيناً ، احتاجا إلى وسطين . وهذا الوسط هو حد يمكن فيه مقدمة واحدة (١) .

أما إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للمزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى دليل فهو وسط بينهما ، فهذا نفس تصوّره وتصور المزوم يمكن العلم بثبوته له . وإن كان بينهما وسط ، فذلك الوسط إن كان لزومه للمزوم الأول ولزوم الثاني له بينا ، لم ينفقر إلى وسط ثان (٢) أما إذا كانت المقدمة الواحدة لا تكن فلا مانع من الاستدلال بمقدمتين كما قلنا . ويمثل ابن تيمية لذلك (٣) . وإذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان أو المقدمات الثلاث لا تصل بنا إلى المطلوب ، كان علينا أن نذكر سلسلة المقدمات مهما كثرت عددها : « فإذا ما ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع ، وعورض منها ما يقبل المعارضة ، حتى يتم الاستدلال ، فإذا ما نوزع في إحدى المقدمات ، احتاج بيان تلك المقدمة إلى طريقين : إما إلى خبر من يوثق بخبره - وهذه هي الطريقة التقليدية

(١) ابن تيمية الرد ص ١٩٠ والسيوطي ص ٢٦٧

(٢) ابن تيمية الرد ص ١٦٠ : السيوطي ص ٢٨٣

(٣) ابن تيمية - الرد ص ١٨٩ والسيوطي - ص ٢٦٧

أو السمعية ، وإما بالتجربة في نظرها - وهذا هو قياس التمثيل - وهو مفيد لليقين عند ابن تيمية . إن الشراب الكثير إذا جرب بعضه ، وعلم أنه مسكر ، حكمتنا بأن بقية الشراب مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعض . ويوصل إلى سائر القضايا التجريبية والحسية الكلية بواسطة قياس التمثيل « وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى وأمثال ذلك ، إنما مبناها على قياس التمثيل . بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية ، إنما هو بواسطة قياس التمثيل » (١) .

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب في العقل ليس شيئين في الواقع بل شيء واحد : هو ثبوت النسبة الحكيمية أو انتفاؤها ، أو اتصال الموصوف بالصفة تقياً أو إبتاتاً ، أو نسبة المحمول الى الموضوع ، والخبر الى المبدأ تقياً وإبتاتاً . فإذا ما قلنا النبيذ حرام أو ليس بحرام أو الإنسان حيوان أو ليس بحيوان ، كان المطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه ، وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه . فالمطلوب في العقل إذن شيء واحد (٢) .

أما قول المناطقة إنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر الى أكثر من مقدمتين ، فلا يقبله ابن تيمية ويناقشه مناقشة مستغنية ، ويرى « أنه إذا كان المقصود أنه ليس له الا اسمان مفردان ، فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . وإذا كان الأمر كذلك ، لا يكون المطلوب أمراً واحداً بل قد يكون ثلاثة أو أربعة أو أكثر (٣) . أما ان

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٨٩ البيوطى . صون ص ٢١٨

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٧٢ والبيوطى صون ص ٢٧٠

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٢ والبيوطى . صون ٢٧٢

كان المنطقة يرون أن المطلوب ليس له إلا معنيان سواء عبر عنها بلفظين أو
ألفاظ متعددة ، فينكرها ابن تيمية أيضا أشد الإنكار . ويرى أن المطلوب
قد يكون معنى واحداً وقد يكون معنيين ، وقد يكون معاني متعددة ، فإن
المطلوب إنما يكون بحسب طلب الطالب ، والناظر المستدل والسائل المتعلم
والناظر . وكل منها قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب
معاني متعددة . المسألة كلها في نظر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسان لما
يطلبه من معاني ، أما أن تفرض عليه التقييد بمعنيين أو بمطلوبين ، فهذا خطأ
وعمى (١) .

ثم يرى ابن تيمية أنه بما ثبت أن الاكتفاء بمقدمتين في القياس باطل
تعريف القياس نفسه فهو ، « قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها لذاتها
قول آخر (٢) » . فإذا كان القياس مكوناً من قضايا ، امتنع أن يراد بذلك
قولان فقط . لأن لفظ الاثنين إن أريد به جلس العدد كان متساوياً للاثنين
خصاءداً ، فيجوز أن يكون القياس مكوناً من ثلاث مقدمات أو أربع أو
أكثر ، وإن أرادوا به الجمع الحقيقي تكون من ثلاث مقدمات فصاعداً ، وفي
كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين . ولكنهم أحياناً يدرجون في
القياس مقدمات زائدة على مقدمتيه ويسمون هذا بالقياس المركب
ويرجعونه إلى « أقسية متعددة سبقت لبيان مطلوب واحد . إلا أن القياس
البيان للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً » ، وبقية الأقسية لبيان مقدمات
القياس . وهذه الأقسية التي تتكون لبيان المقدمات تسمى مفصلة إذا

(١) ابن تيمية الرد ص ١٥٧ وصون ص ٢٧٢ — ٢٧٣

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٦٦ صون ص ٢٦١

صرح فيها بنتائجها ، موصولة إذا لم يصرح (١) . وأحيانا تحذف بعض مقدمات القياس ، إما اعتمادا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة . ولعل ابن تيمية يقصد بذلك ما يعبر عنه المنطقة بالقياس المضممر .

ويشير ابن تيمية بعد ذلك إلى إختلاف ابن سينا والرازي في أن العلم بالمقدمتين فقط هل يكفي بالإنتاج (٢) . أما ابن سينا فيرى أن الإنسان قد يعلم بالمقدمتين : هذا الحيوان بقله ، وكل بقله لا تلذ ، ومع ذلك قد يشك حين يرى بقله متفخخة البطن : هل هي طائر أم لا ؟ ويرى أنه لا بد مع العلم بالمقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية وإلا تعذر الإنتاج . ولا يوافق الرازي على هذا ، لأن اندراج لإحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين ، وإما أن لا يكون . فان كان الأول ، أدى هذا إلى وجود مقدمة أخرى ضرورية في الانتاج ، ويكون البحث في كيفية التثام مع المقدمتين الآخرين كالبحت في كيفية التثام الاوليين بعضهما مع البعض ، ويؤدي هذا إلى الدور . وإن لم يكن ذلك الاندراج معلوما مغايرا للمقدمتين ، امتنع أن يكون شرطا في الانتاج ، لأن الشرط يلغى أن يكون مغايرا للشرط ، ولا توجد هنا ثمة مغايرة فانضت أن تكون شرطا . أما الخطأ في المقدمتين السالف ذكرهما ، فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط : إما الصغرى وإما الكبرى ، أما إذا اجتمعت المقدمتان في الذهن ، فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا (٣) .

(١) ابن تيمية الرد ١٦٩ - ١٧١ والسيوطي : ص ٢٧٠

(٢) استند ابن تيمية في مرضه هذا على إبي البركات البغدادي في المعتبر - ص ٩٩

(٣) الرازي - ص ٣٠ - السيوطي ص ٢٨٢ - ٢٨٤ وما بعدها وابن تيمية -

الرد ١٩١ - ٢٤٠ - ٢٤٣

لا يوافق ابن تيمية على هذا . بل يعالج المسألة علابا آخر فيقرر أن سبب النزاع كله هو ظن المنطقة بأن الانتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين . ولكن يجب التوصل إلى المطلوب بأى عدد ممكن من المقدمات « والمفعول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فإذا تذكر صار معلوما بالفعل » وهذا ما حدث تماما في المثال السالف الذكر . « فوجه الدليل اذن هو العلم يلزوم المدلول له سواء سمى استحضارا أو تفطنا ، فحق استحصار في ذهنه لزوم المدلول ، علم أنه دال عليه » .

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة ، وقد يكفي فيه بمقدمة واحدة وقد يحتاج الى مقدمتين أو ثلاث أو أكثر ، لأن الوسط وهو العلم بين السلازم والمزوم ، أو بين المحكوم به أو المحكوم عليه ، يتنوع ويعدد تبعا لتنوع الناس وتعدد دم . فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم في حق انسان هو الدليل الذى يجب أن يكون وسطا في حق الآخر ، بل قد يصل الى الحكم بوسط آخر . يحدث هذا في المواد العقلية والحسية ، كما يحدث في الأمور العقلية المتواترة^(١) .

وعلى العموم ان قصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ومخالف للقطرة بل هو نوع من أنواع « البطوليل الكثير »^(٢) . يقول في موافقة مريح المعقول: « فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة بعدد على العقول معرفة الله تعالى والافرار بنبواته^(٣) ولم يلجأ الى نظار المسلمين بل كانت طريقتهم « أن يذكروا من الأدلة على

(١) السيوطي : صود ص ٢٨٤ ، والرد ص ١٩٢ - ١٩٣

(٢) نفس المصدر ، نفس الصحيفة وابن تيمية . والرد ص ١٩٢ ، ١٩٤

(٣) ابن تيمية . موافقة ج ٢ ص ٥٦

المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين ^(١) .

ويذكر ابن تيمية أن الرازي أثبت العنان بخمسة ^(٢) مسالك ، كلها حينية على مقدمة واحدة ، كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أنه يصح إنتاج المقدمة الواحدة ^(٣) . ويقول صاحب نقد النثر : « وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا إذا كان الحى حساسا متحركا ، فالإنسان حى . وربما كان ذلك فى اللسان العربى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يجه من إلهام المخاطب ، ويذكر فى فقرة أخرى : « وإنما يكتفى فى لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب » ^(٤) .

وفى فقرة من كتاب الآراء والديانات لابن النونى - وهى التى يتقلمها ابن تيمية إلينا فى كتابه - اعتراض بعض نظار المسلمين على القول بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحدة . ويقرر أنه : عندهم يمكن الاستدلال على أن الإنسان جوهر ، من غير أن يوضع الاستدلال فى صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة ، وليست هناك أدنى حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهى أن كل قابل للمتضادات فى أزمان مختلفة فهو جوهر ، لأن الخاص داخل فى العام . ودلالة إحدى المقدمتين على المطلوب

(١) السيوطى - صون - ٢٨٥ - ٢٨٦

(٢) ابن تيمية : موافقة - ٥٦ ج ٣

(٣) إيزركسى - البحر المحيط - ١ - ٨

(٤) قدامة - نقد النثر - طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ - ١٩٠٠ م ص ١

تغنى عن دلالة المقدمة الأخرى ، ويحقق هذا في جميع صور الاستدلال البرهاني .
ولا توجد قهريتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل إذا قال .
الجوهر لكل حي ، والحياة لكل إنسان - فالنتيجة أن الجوهر لكل إنسان .
هنا تكرار لا معنى له ، أو معارضة على المطلوب ، لأنه سواء في العقل قول
القائل : الجوهر لكل حي والجوهر لكل إنسان ، لأن إحدى تلك
المقدمتين تغنى عن الأخرى تماما . وليس هناك « من المطالب العلمية ما يقف .
المطوب فيه على مقدمتين يمتن بأقسامهما » وإذا ما كان الأمر كذلك ، كانت
إحداهما كافية كما أنه « ليست هناك مقدمتان أوليتان لاحتجاجان إلى برهان .
يقدمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه ، وتكون المقدمتان في القول أولى .
بالقول من النتيجة . بل لابد من مقدمات عدة تشرح ما اختاف فيه ^(١) . وإذا
ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين انهدم القياس الأرسطاليسي .
من أساسه ، فالشكل الأول - أكل تلك الأشكال - وبقية الأشكال المختلفة
يمكن ردها بسهولة إليه .

وأخيرا نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على
مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطاليسي ، من حيث
أنه يسلك بالفكر في طرق متعددة متكلفة ، بينما يذهب لديه إطلاق الفكر على
سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية .

٤ - نقد صور الاستدلال الأرسطاليسية

- قدم المنطق الأرسطاليسي أنواع الاستدلال إلى ثلاثة :
- ١ - قياس الشمول ٢ - قياس التمثيل ٣ - الاستقراء
 - واعتبر القياس الأول موصلا إلى اليقين ، والثاني إلى الظن ، والثالث

(١) ابن تيمية الرد : ص ٢٢٧ - ٣٣٤ ص ٢٢٥ - ٢٢٦

ينقسم إلى قسمين استقراء تام وهو يؤدي إلى اليقين ، واستقراء ناقص وهو يؤدي إلى الظن . وحاول ابن تيمية أن يبحث هذه الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح :

١ — من حيث إعمال البعض منها إلى اليقين والبعض منها إلى الظن .

٢ — من ناحية معرفة المسلمين لها .

٣ — من حيث حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط .

الناحية الأولى - اليقين والظن :

هل يستند اليقين والظن في الاستدلال إلى الصورة أو إلى المادة ؟ المنطق للأرسططليسي ينظر إلى ما تؤدي إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الصورية كما هو مقرر . أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا ، ونظر إلى مسألة اليقين والظن في الاستدلال من الناحية المادية : « إن قياس التمثيل وقياس الشمول عنده سواء » ، وإنما يختلفان بالمادة المعتبرة : فإن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر ، وإن كانت ظنية فهي كذلك في الآخر ، وقياس الشمول يشبه في صورته نفسه قياس التمثيل ، فهو مكون من الحد الأكبر والأصغر والأوسط ، والأوسط هذا هو العلة أو الجامع أو المناط في قياس التمثيل (١) .

يقول ابن تيمية « إن الذي يسمى في أحدهما حداً أو وسطاً ، هو في آخر الوصف المشترك والقضية الكبرى المنضممة لزوم الحد الأكبر للأوسط ، هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك منتزعم للحكم . فزوم الأكبر للأوسط هو

(١) ابن تيمية : الرد من ١١٦ والسيوطي . ص ٢٣٠

لزوم الحكم المشترك « فإذا قلنا التييز حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حُرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في التييز ، كان هذا القول بمنزلة القول - كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالنتيجة : التييز حرام .. والتييز هو موضوعها وهو الحد الأصغر ، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر المتوسط بين الموضوع والمحمول هو الحد الأوسط المحمول في الصغرى « الموضوع في الكبرى (١) . فالاثنان اذن يؤيدان الى شيء واحد ، فيؤيدان الى اليقين إذا كانت المادة يقينية ، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية . يقول ابن تيمية : « فهذا هو هذا في الحقيقة ، وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه . والا فالحقيقة التي بها صار دليلاً وهو أنه مستلزم المدلول ، حقيقة وحدة » (٢) .

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة الأرسططاليسيين يمثلون للتمثيل بالمثل المشهور : « السماء مؤلفة فتكون معدة » قياساً على الإنسان ، ثم يوردون على هذا القياس ما يثبت ضعفه . مع أنه لو قيل السماء مؤلفة ، وكل مؤلف محدث ، لأمكن توجيه تلك الاعتراضات إليه بعينها .

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى في قياس التمثيل منه في قياس الشمول ، لأن الحكم يكون تابعاً في الأصل ، أى علم ثبوته في بعض الجزئيات ، والجزئيات هي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأحيان . ثم يرى أنه لا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئيين لثبوته في الجزئ الآخر ، لا اشتراكهما في أمر لم يقدّم دليل على استلزامه للحكم . بل لابد من العلم بأن المشترك بين الجزئيين مستلزم للحكم ، والمشارك بينهما هو الحد الأوسط . ويسمى

(١) ابن تيمية : الرد من ١٢٠ والسيوطي - صون من ٢٩١

(٢) ابن تيمية : الرد من ١٢١ والسيوطي : صون من ٢٣٤ — ٢٣٥

عند الأصوليين - المطالبة بقأثير الوصف في الحكم ، إلا أن الاعتراضات تتوجه نحوها فاما أن تمنع الوصف في الأصل ، واما أن تمنع الحكم في الأصل ، وإما أن تمنع الوصف في الفرع . وإما أن تمنع كون الوصف علة في الحكم .

وينكر أن يكون لوصف المذكور علة أو دليل علة . فلا بد أن يلجأ إلى دليل من سر وتقسيم أو مناسبة أو دوران . وهذه المسالك كافية أن تؤدي إلى اليقين تماما ، وبهذا يمتاز قياس الشاهد على الغائب عن قياس الشمول . وصل ابن تيمية إذن إلى النتيجة التي وصل إليها المحدثون ، من أن قياس التمثيل إذا ما استند على قوانين الاستقراء العلي - وهي التي كان يسميها المسلمون مسالك العلة - أدى إلى نتائج علمية صحيحة^(١) .

ولكن ابن تيمية يقول إن هذه المسالك التي دلت على أن الوصف المشترك وهو العلة أو دليلها - مستلزم للحكم ، تدل أيضا في قياس الشمول على « أن . مستلزم الحد الأوسط للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى : فان أثبت العلة كان برهان علة له ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة ، وإن لم تعد العلم بل أفادت الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون الا ظنية^(٢) » .

فقياس التمثيل اذني يكاد يكون أقوى من قياس الشمول ، بل إن ابن تيمية يحصره أيضا أصلا لقياس الشمول : « القياس التمثيلي هو أصل للقياس الشمولي » . والسبب في هذا أن قياس الشمول يستند على قضية كلية وابن تيمية يرى أنه

(١) ابن تيمية . لارد ص ٢٠٢ والسيوطي . صون . ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٢٠٢ والسيوطي . صون ص ٢٣٩

طريق التوصل إلى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل . فيرى أن العلم بالقضية الكلية لا بد له من سبب ، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، وأن حكم الشيء حكم مثله — كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلاً ، وحكم الشيء حكم مثله — وهذا قياس تمثيل (١) . وفي موضع آخر يذكر أن النفس تحكم بأن ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد أو أنه يساويه في السبب الموجب له ، ويسميه قياس التمثيل والتعليل ، ويذكر أنه مما يحجج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية (٢) .

ويرى ابن تيمية أن نظار المسلمين استخدموا قياس التمثيل في العقليات كما استخدم الفقهاء قياس الشمول في النقيضات ، لأنه إذا ثبت أن الوصف مستلزم للحكم ، كان هذا دليلاً في جميع العلوم ، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيل لا يستدل بالقياس للشمول . ولا يعبر القياس حقيقة في قياس التمثيل ، مجازاً في قياس الشمول — كما يرى الغزالي والمقدمي — ولا بالعكس كما يرى ابن حزم ، بل هو في الاثنين حقيقة ، والقياس العقلي يتناولهما جميعاً ، وحقيقته في كل منهما واحدة ، والخلاف في صورة الاستدلال (٣) .

يلغى أن نلاحظ أن ابن تيمية في اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين ، يردد الفكرة التي أخذ بها نظار المسلمين قبل القرن الخامس ، فقد اعتبر جميع النظائر — ما عدا مفكرين قليل كآبي المعالي — كما سيأتي بعد — قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين ، وسلكوا هذا الطريق في إثبات

(١) ابن تيمية : الرد ١١٥

(٢) ابن تيمية : الرد ١١٦

(٣) ابن تيمية : الرد ١١٨ — ١١٩ والبروطي : ص ٢٣٣ — ٢٨٣
(مناهج البحث — ١٧)

مطالبهم التي يطلب فيها اليقين (١) . ويقول إمام الحرمين : رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيباً ننقله ثم نبين فساد (٢) « ثم يرض هذه الطرق عند المتقدمين وينكر — كما ذكرنا من قبل — ما ذهب إليه المسلمون من أن قياس الغائب على الشاهد طريق يقيني .

ونستطيع أن نجد أنصاراً لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين ، ولدى منطقي ممتاز هو صاحب شرح سلم بحر العلوم - محب الدين عبدالشكور - فهو ينكر انكلوا باتا أن يكون التمثيل حجة ضمنية أو يفيد الظن . وينسب القول بهذا إلى سوء فهم الشيخ ابن سينا وأتباعه من متفلسفة المنطقة ، ثم يقول : « ان التعبير الطوسي قد انتهى في هذا الأمر إلى حد البلادة ، وظن أنه لا يلزم منه شيء ، ، وقرر أن التمثيل راجع إلى القياس ، فإن كانت مقدماته قطعية ، فهي تورث القطع كالقياس المنطقي ، ويرى أنه لا يمكن لإنسان كائناً من كان أن يشك في أنه « اذا ثبت أن حكم الجزئ معلول لملة قطعاً ، وهي موجودة في جزئ آخر قطعاً ، في أن يثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئ قطعاً ، لاسيما اذا علم قطعاً أن الملة انما وضعت علة ليعتدى الحكم بها » أما اذا كانت المقدمات ظنية ، فإن قياس التمثيل يورث الظن .

أما أن أقيسة الفقهاء ظنية ، فليس يعود ذلك إلى ضعف في صورة التمثيل نفسه « ولكن لأن الأغلب في مقدماته الظن (٣) » .

ويورد بعد ذلك عبارة التعبير الطوسي في نقد التمثيل بأنه « لا يفيد القطع لأن الجامع يكون علة للحكم في الأصل لكونه أصلاً ثم دون الترفع . وربما

١ — الأبي . المواظ ج ٢ ص ٣٤

٢ — إمام الحرمين . البرهان ج ١ باب معارك العقل .

٣ — شرح سلم بحر العلوم . ص ٢٤٩

يختم إلى تسمين يكون أحدهما علة دون الثاني ، وقد اختص الأصل بالأول .
 نعم إن صح كون الجامع علة في الفرع ، كان الاستدلال به يرانا . والتمثيل
 بالأصل حشو . « وناقش الشارح هذا الكلام مناقشة طويلة ويقرر أن الأئمة
 الثقاتين بالقياس التمثيلي شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم ، وأن
 يعلم أن الحكم معلل بالعلة - المعينة - وهي موجودة بالفرع . فإن ثبتت هذه
 الأمور بالقطعيات ثبت الحكم قطعاً ، وإن ثبتت ظناً ، ثبت الحكم ظناً ، وإن
 لم يثبت أصلاً لم يصبح التمثيل . ومن هنا يتبين تداعى كلام الطومى الذى
 يدعى أن المسلمين يقولون بخصوصية الحكم بالأصل دون الفرع . وفي الحقيقة
 إن الحكم لا بد أن ينقل إلى الفرع ، مادامت العلة التى استلزمت هذا الحكم في
 الأصل موجودة في الفرع (١) .

إن هذا الملتزاع كله يعود الى عدم تمييز المناطق الإسلامية بين التمثيل
 الأرسططاليسى وقياس الغائب على الشاهد الكلاسى . فهناك اختلاف تام بين
 الاثنين ، فالأول يؤدي الى الظن ، والثاني يؤدي الى اليقين . لأنه بينما يستند
 الثاني على مسالك العلة ، يستند الأول - في صورته الأرسططاليسية - على
 جنس الشبه بين الجزئيين . ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين في التعبير
 أدى الى القول بأنهما في جوهرهما شيء واحد . فنظر الاسلاميون
 الأرسططاليسيون للاثنين - باعتبارهما تمثيلاً - وأنهما يؤديان الى الظن .

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فريقاً من نظار المسلمين لم يقبلوا طرق
 المناطق في الاستدلال ، بل « يستدلون بالأدلة المستلزمة عنهم لدولاتهم من غير
 اعتبار ذلك بميزان المنطقيين » ولكنه يقرر أن جمهور النظائر يقيسون الغائب
 على الشاهد اذا كان المشترك مستلزماً للحكم ، كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة

والشرط والدليل ، وأن هناك من قانع هؤلاء النظار في أن ثبوت الحكم في الغائب هو لا 'جل ثبوته في الشاهد . بل يقولون ان « تمس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج الى التمثيل » . ويرى ابن تيمية أن هذا أيضا يحدث في الشرعيات « فانه متى أقام الدليل على أن الحكم يتعلق بالوصف الجامع ، لم يمتنع الى الأصل . بل تنس الدليل الدال على أن الحكم يتعلق بالوصف كاف . ولكن لا كان هذا كليا ، والكل لا يوجد (في الخارج) الا معينا ، كان تعيين الأصل مما يطم به تحقيق هذا الكلي » . ما يمكننا أن نستنتجه من هذا أن ابن تيمية يرى أن مواد الاستدلال إذا ما كانت يقينية كانت يقينية في أية صورة من صور الاستدلال (١) .

ثانيا - معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم .

يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول والاستقراء وبقياس التمثيل ، أى يستدلون بالكل على الجزئ وبالجزئ على الكل وبالجزئ على الجزئ ، ولكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم في صور الاستدلال . ان عقول البشر تستدل بالأدلة على المدلولات « وان لم يعبروا عن ذلك بالعبارات الميينة لا في تفوسهم - وقد يعبرون بعبارات ميينة لمعانيها ، ولم يسلكوا اصطلاحا معينا تفرضه عليهم طائفة معينة من المتكلمين أو المناطقة .

بل ان عبارات المسلمين خير من عبارات المناطقة وأبين في العقل وأوجز في القبط ، والمعنى واحد ، ومن الأمثلة على هذا اذا قلنا هذا انسان وكل انسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة . فان أردنا صورا الدليل على هذا المعبره . وان أردنا قلنا هذا انسان ، والانسانية مصطلحة

لكل هذه الأحكام (١) ، فالمسلمون إذن توصّلوا في عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق اليوناني ، ويظهر هنا في ما يسمى أدلة وأمارات . يقول ابن تيمية : « والفقهاء يسمون الجميع دليلا ، ومن أهل الكلام من لا يسمي بالدليل إلا الأول . ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للدلول . فكلما كان مستلزما لغيره ، أمكن أن يستدل به عليه . فان كان اللازم من الطرفين ، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر . فيستدل بما علمه منها على الآخر الذي لا يعلمه » ويرى ابن تيمية أن الفقهاء يقررون أنه إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا ، وإن كان ظاهرا - ولكنه قد يخالف - كان الدليل ظاهريا . ومن أمثلة الأدلة القطعية دلالة مخلوقات على خالقها ، فان وجوده مستلزم لوجود ذلك . ووجودها بدون ذلك ممنوع ، فلا توجد الأدلة على ذلك .

ويشرح ابن تيمية في كتابه موازنة صريح المنقول - الأدلة عند المتكلمين شرحا وافيا : الدليل ملزوم لدلوله ، فتي ثبت ثبت مدلوله ، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، والباطل شيء ، وإذا انتفى لازم الشيء ، علمنا أنه منتف ، فيستدل على بطلان الشيء بطلان لازمه ، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل ، وقد يكون اللازم خفيا ولا يكون الملزوم خفيا ، وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خفيا ، وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا . ولهذا قال المتكلمون : ملزوم الباطل باطل ، فان ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو اللازم ، وإذا كان اللازم باطلا ، كان الملزوم باطلا ، لأنه يلزم من انقضاء اللازم انقضاء الملزوم ، ولم يقل إن الباطل لازمه باطل . ومثال هذا المخلوقات : إنها مستلزمة لثبوت الخالق ،

ولا يلزم من عدمها عدم الخالق . والدليل أبديا يستلزم المدلول - يجب طرده
ولا يجب عكسه (١) . . .

ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى ، ويرى أنها كلها أدلة مستلزمة لمدلولاتها
لزوما واجبا لا ينفك عنه إطلاقا . ثم يقول إنه « سواء كان اللزوم المستدل
به وجودا وعدما ، فقد يكون الدليل وجودا وعدما . ويستدل بانتفاء قضيته
على ثبوته ، ويستدل بثبوت المزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على
انتفاء المزوم . بل كل دليل يستدل به ، فانه ملزوم لمدلوله » . ولا بد في
الدليل من كلا قلنا - من الطرد والعكس .

أليس يدخل في فكرة الأداة والأمارات كل صور المنطق الارسططاليسي ؟
يقول ابن تيمية : « وقد دخل ذلك في كل ما ذكره وما لم يذكره . فان
ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت المزوم على ثبوت
اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء المزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط أو
بصيغة الجزم ، باختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقة . والكلام
إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ » فللمسلمين إذن أن يصوغوا أدلتهم
في عباراتهم بدون التقيد بالمنطق الارسططاليسي . ويرى ابن تيمية أن العقول
إذا اتسعت واتسعت تصوراتها ، اتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول
والعبارات والتصورات كان صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، وهذا ما
يصيب أهل المنطق اليوناني . ويرام ابن تيمية من أضييق الناس علما وبيانا وأعجزهم
تصورا وتعبيرا . ويذكر أن من العلماء بمن سلك ملينك أهل المنطق بمن طويع
وضيق وتكلف وتصنف بعد أن درس للمنطق وطبقه في أبحاثه (٢) . فهذا

(١) ابن تيمية : موافة - ١ من ٢٢

(٢) ابن تيمية : الرد من ١٦٦ - ١٧٧ والبيوطي : صون - من ٢٦٥ - ٢٦٦

المنطق إذن طرق طويلة فارغة وأمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان غير معصوم من الخطأ ولا يحتاج إليه العقلاء ولا يمكن حصر طريق العلم عليه .
ثم إن القول بأننا فى حاجة إليه يعنى القول بأننا فى حاجة إلى اللغة اليونانية لأن هذا المنطق متلقها ويقوم على خصائصها : « ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة لاسيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف »
فليس العقلاء إذن فى حاجة إليه كما يدعى متى بن يونس ، وإنما فى حاجة إلى تعلم العربية كما يذكر السيرافى « لأن المعاني عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص ^(١) » بخلاف اللغة اليونانية التى تحتاج إلى اصطلاح خاص فى معرفة ما يجب معرفته من المعاني . فمنطق اليونان متصل بلغتهم ، بل هو يقوم على عقيدة تلك اللغة ، فمن الحق إذن أن يستخدمه المسلمون ، أو أنه لا يوتق بعم من لا يعلم المنطق (ويشير ابن تيمية هنا إلى الغزالي) أو أن تعلمه فرض على الكتابة ، وأنه من شروط الاجتهاد . كما يدعى بعض الأصوليين أن تعلم العربية التى لا يمكن فهم القرآن والحديث بدونها هو الذى ينبغي أو يعتبر فرضا على الكتابة .

وهذا النقد الذى يعتبر أقدم وقد واجه علماء الإسلام للمنطق الارسططاليسى . لا نجده لدى أبى سعيد السيرافى فحسب ، بل قال به الشافعى أيضا فى نص يتقله إلينا السيوطى وهو : « ما جعل الناس واختلقوا إلالاتهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسططاليس » . ويلحق السيوطى على هذا بقوله : وأشان الشافعى بذلك إلى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى

الرؤية وغير ذلك من البدع . وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعية فيها من المعاني والبيان والبدیع ، الجامع لمیسج ذلك قوله لسان العرب الجارى عليه نصوص القرآن والسنة وتخرج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسططاليس الذى هو فى حيز ، ولسان العرب فى حيز . ولم يزل القرآن ولا أت السنة الا على مصطلح العرب ومذاهبهم فى المحاوره والخطاب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان . ولكل قوم لغة واصطلاح^(١) . فهذا النقد اذن وجد . قبل ابن تيمية وقبل الصيرافى ، ويمثل وجهة نظر صحيحة الى حد كبير .

اللاحية الثالثة : نقد حصر الدليل فى القياس والتمثيل والاستقراء . حصر المناطقة الأرسططاليسون «الدليل» فى القياس والتمثيل والاستقراء . ويشرح ابن تيمية هذه الأدلة ، ويرى أن هذا الحصر لا دليل عليه بل هو باطل ومتكلف .. أنها تطويل يعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو أنها طريق طويلة معبة لصاحبها حتى يصل الحق ، مع امكانية حصوله على الحق بطريق قريب . ان هذه الطرق تشبه اجابة من يقال له : أين أذنك ؟ فيرفع يده فوق رأسه فى حركة ملتوية ثم يديرها الى أذنه اليسرى أو اليمنى ، وكان يمكنه الاشارة الى الأذن اليمنى أو اليسرى مباشرة^(٢) . وسيعود ابن تيمية الى مناقشة حصر المناطقة للاستدلال فى القياس والتمثيل والاستقراء فى خلال نقده للمقام الرابع ، كما أنه سيبين أن هذا الحصر غير صحيح لأن هناك طرقاً أخرى إسلامية أشمل وأدق لا تدخل فى هذا الحصر المزعوم .

(١) السيوطى ص ١٥٠ - ١٦٠

(٢) ابن تيمية : الرد بين ١٦١ - ١٦٣ والسيوطى : ص ٢٦١

المقام الرابع :

نقد المقام الرابع : « ان القياس يفيد العلم بالتصديقات » يرى ابن تيمية أن تهاافت المقامات الثلاثة السابقة كان من الواضح بمكان ، وأن خطأ المناطقة واضح فيه بأدنى تدبر ، وإنما هم يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل (١) وإنما ألبس الأمر على طائفة من نظار المسلمين لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يحرفوا تناقضه . ولكن نقد المقام الرابع يختلف اختلافاً بيناً عن نقد المقامات السابقة ، هو أدق المقامات : « لأن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه » . ويرى ابن تيمية أن ما خدع الكثيرين من العلماء هو اتفاق وجود أمور ظاهرة في هذا المنطق مثل الشكل الأول . ويكاد يتوهم ابن تيمية بوضوح هذا الشكل ، ولكنه يقرر « أن ما فيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه . بل طولوا فيه الطرق ، وسلكوا الطريق الوعر ، ولم يبتدؤوا فيه الى ما يفيد التحقيق (١) » . وأنه ليس ثمة فائدة علمية في كل ما ذكره من صور القياس ومواده . وكل ما يمكن علمه بالقياس الأرسططاليسى يمكن علمه بدون هذا القياس ، وما لا يمكن علمه بدون القياس لا يمكن علمه بهذا القياس : « فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه ، ولا حاجة به الى ما يمكن العلم به بدونه . فصار عديم التأثير في العلم وجوداً أو عدماً » . كل ما فيه إذن تطويل واجماد للفكر ، وتضييع للوقت ، بل يراه ابن تيمية « هذياناً عقلياً » ، ويقرر أنه متى جعل للفطرة طرق غير فطرية تعذب النفوس بلا أدنى منفعة . ان المطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم وبيان الطرق المؤدية الى العلم ، وهذه الطرق ينبغي أن

تكون مستقيمة ، يسلك فيها الانسان الطريق الواضح المعروف المستقيم ، بحسب حاجة المستدل ، أما أن يقيض له « من يسلك به التماسيف أى الآخذ على غير طريق ، بحيث يدور به طرقا دائرة » ، ويسلك به مسالك منحرفة ، فإنه يجب تبعا كثيرا حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب ^(١) ، فالدليل والبرهان عند نظار المسلمين جميعا هو ما يرشدنا إلى المطلوب وما يوصلنا إلى المقصود ، وكل ما يستلزم غيره . فإنه يستدل به عليه . ولذلك حدد المتكلمون وبخاصة المعتزلة « الدليل » بأنه ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو ظن . واصطلاح البعض منهم على أن الموصل إلى العلم هو الدليل وإلى الظن هو الأمانة . ويؤكد بجميع المتكلمون على أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له ، فإنه يكون دليلا عليه وبرهانا له ، سواء كانا وجوديين أو عديميين ، أو أحدهما وجوديا والآخر عديميا ، أو أحدهما عديميا والآخر وجوديا ، فالدليل دائما ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل ^(٢) .

ولذلك لا معنى على الإطلاق كما قلنا من قبل أن نحتم وجود مقدمتين في الدليل . وقد سبق أن أوردنا اعتراض ابن تيمية هذا في القام السابق السالب ، ولكن هنا يؤكده بصورة جازمة ، ويرى أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، متى علمناها علمنا المطلوب ، وقد نحتاج إلى أكثر ، وأنه ليس هناك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب . إنهم يختلفون ويضافون بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك وملزوماته .

(١) قس المصدر : ٢٤٨ — ٢٤٩

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٢٥٠

ثم يلجأ ابن تيمية الى نقد القياس في أساسه انه - عند المناطقة لا يوصل إلا إلى العلم بأمو كلية ولا يؤدي إلى العلم بشئ معين - بالجزئيات . يرد ابن تيمية ويقول ان العلم بالجزئيات هو أدق وأيسر وأكثر برهنة وأقامة للعلم ، والعلم بالجزئيات ممكن بدون «القياس الشمولى» . يقول : «ان العلم بالمعينات قبله يكون أبين من العلم بالكليات » .

وينقد ابن تيمية الجانب الصورى من القياس ، ويرى أن المناطقة يقتضرون على التمسك بهذا الجانب مهملين المادة اهمالاتا ، ولا يهتمون بما فيها من صحة أو فساد . ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو العلم ، والطريق اليه هو الدليل فما عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه في صورة قياس أم لم ينظمه ، ومن لم يعرف دليله ، لم ينفعه قياس أو غير قياس . إن من الجهل أن يقال إننا بالقياس نعرف صحيح الأدلة من فاسدها . إنه ليس في قواعد القياس إلا شكل الدليل وصورته . ولا يتعرض القياس للمادة باثبات أو نفي أى لكون الدليل المعين مستلزما للدلوله . وليس في القياس ما يبحث في صحة شئ من المقدمات أو عدم صحتها ، إنما يبحث فقط في الصورة وحدها . بينما يرى ابن تيمية أن الحقيقة المعبرة في كل برهان أدليل في العلم هو اللزوم المادى ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا ، استدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يكن يذكر لنظ اللزوم ، ولا تصور معناه . بل من عرف أن كذا لا بدله من كذا أو أنه إذا كان كذا ، كان كذا ... فقد علم اللزوم^(١) . ويعطى ابن تيمية مثالا على هذا : إن من يعرف أن كل ما في الوجود فهو آية الله ، فانه منفر إلى

الله ، محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع . فهذا
الاستدلال بالضرورة على لزوم توصل منها الإنسان إلى علاقة الاستلزام ، بدون
أن يضع هذا الدليل في صورة قياس أرسططاليسى ، ولا أن يلزم مقدمتين
يستنتج منهما نتيجة . حقا يستخدم القياس الأرسططاليسى : « من يناسب
عادته ، لا يكون العلم المطلوب متوقفا عليه مطلقا » ^(١) . فالقياس المنطقي
« رياضة عقلية » لا قائدة له عملية . « وإن شريعة الاسلام ومعرفتها ليست
حوقوفة على شيء يعلم من غير المسلمين اطلاقا ، وإن كان طريقا صحيحا » ^(٢)

ويتهى ابن تيمية من تقدمه للقياس في صورته ، إلى أن القياس في صورته
صحيح ، ولكن لا يستفاد به في أى علم في الوجود . وإن اليقين الذى نصل
إليه به ، فقد نصل إليه بدونه ، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين
لا يحصل عليه به . فإذا كانت مواد معلومة يقينية ، فانتبا نصل إلى اليقين ،
ولا ينقد صحتها صورة القياس سواء أكان اقترانيا « قياس التداخل »
أو استثنائيا في صورته الشرطية المتصلة أو المنفصلة « قياس التلازم » أو
التقسيم » .

أما الأول : وهو قياس التداخل ، فقد عرفه المسلمون بأقسامهم ولم
يستخدموه .

وأما الثانى : وهو الشرطى المتصل عند المناطق فقد عرفه تظار المسلمين
بأقسامهم : إنه عند المناطق يحدد بأنه عملية عقلية شروطها هي : استثناء عين

(١) نفس المصدر ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٨

المقدم ينتج عن التالي، واستثناء تقيض التالي ينتج تقيض المقدم. وعند نظار المسلمين: «وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم. وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم»، وهذا هو طريق أبى بكر الباقلانى المشهور. ويرى ابن تيمية أن هذا الطريق مع اختصاره. فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة، سواء سميت بالأقسية أو بالبراهين. ويشرحه بأن «كل ما يستدل به على غيره، فإنه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذى هو الدليل، تحقق اللازم الذى هو المطلوب، المدلول عليه. ويلزم من انتفاء اللازم الذى هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم الذى هو الدليل (١)». فإذا عرفنا بطلان قضية، عرفنا أنه لا يقوم عليها دليل صحيح. وإذا عرفنا أن الدليل صحيح، علمنا أن لازمه - أى المطلوب - حق، فإنه يجب إذا كان الدليل حقا، أن يكون المطلوب المدلول عليه حقا، مهما تنوعت صور الأدلة ومقدماتها ونظامها وترتيبها. فلا عربة بالصورة على الإطلاق. إذ الدليل الذى يصور بصورة القياس الاقترانى، يمكن أن يصور بصورة القياس الاستثنائى أو بصورة أخرى غيرها.

أما الشرطى المنفصل: وصورة: المنع من الجمع والخلو (العدد إما شفع وإما وتر) أى التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. والمنع من الجمع دون الخلو: هذا إما أسود وإما أحمر. وقد يخلو منهما، أى الضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان. والمنع من الخلو دون الجمع - كعدم الشروط مع وجود الشرط - مثل كون الطهارة شرطا فى الصلاة أو العلم شرطا فى الحياة.. (إما أن يكون فى ماء وإما أن لا يفرق.. إما أن يكون مطهرا، وإما أنه لا تصبح صلاته.. الوجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره).

ويرى ابن تيمية أن هذا الشرطى المنفصل هو التقسيم عند نظار المسلمين، وقد استخدموه واكتشفوه بالتقسيم. وأن هذه الأقسية كلها إنما تصود إلى أنه الدليل يستلزم المدلول، لا أن نقصه فقط.

نحط على صورة الأقيسة المحلية والشرطية . إنها على فرض صحتها صورة من صور الأدلة ، لا تنحصر فيها كلها . وبهذا يسبق ابن تيمية المناطقة الرياضيين المحدثين في فكرتهم : أن القياس الأرسطائي ليس هو الصورة الوحيدة العقلية بل هناك علاقات كثيرة في الذهن وفي الواقع غيره . وينتهي ابن تيمية إلى هذه النتيجة الرائعة : « وحينئذ إما أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الأشكال والأغاطيا ، أو بما ذكره من المعنى » فان كانت المسألة مسألة صورة فان صور الأدلة كثيرة ولا يمكن حصرها في خمسة أو ستة ، كما لا يمكن تخصيص المقدمتين باثنتين . أما إذا كانت مادة ، فان المادة متنوعة ، والمعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل عليه ، سواء أكان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر ، وسواء كان على الشكل المنطقي الأرسطائي أو على غيره (١) .

إن الفطرة الإنسانية « تصور القياس الصحيح من غير تعليم » ، والناس بفطرتهم يستدلون بالأنواع الثلاثة : البداهل والتلازم والتقسيم ، كما يستدلون بالحساب وغيره (٢) ويقول ابن تيمية إن المناطقة أقسمهم قد يسلون بهذا ، ولكنهم يشترطون المقدمتين . وينقد ابن تيمية فكرة اشتراط المقدمتين ، بما نقد به من قبل المقام السالب . كما يقرر أيضا ما ذكره في المقام السالب من : أن « القياس المنطقي قد نحصل به على العلم إذا كانت مقدماته يقينية ، ولكن هذا العلم اليقيني قد نحصل عليه أيضا بدون هذا القياس الشمولي المنطقي ، قد نحصل عليه بالتجريب تماما ، هذا مع العلم بأن المناطقة يعبرونه طريقا ظنيا ، مع أن القياس يستند على مقدمة كلية ، ولا يمكن الجزم بهذه القضية الكلية إلا إذا جرمنا بماثل أفرادها في القدر المشترك ، وهذا ما نحصل عليه بواسطة التمثيل .

(١) ابن تيمية : الردس ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٢) ابن تيمية : الردس ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

ويرى ابن تيمية أن هذين القياسين - القياس الشمولى والقياس التمثيلى - قد يلتصق بهما ، إذا تلتقيت بعض مقدماتها الكلية عن خبر المعصوم .. إذا استعملت فى الإلهيات - بطريق الأولى - كما جاء به القرآن . وقد رأينا من قبل كيف اعترف ابن تيمية بالقضية الكلية فى نطاق الشرعيات ، وبدون هذا ، وبدون استمداد قضايها الكلية من المعصوم مؤيدة بالقرآن . فلا يفتضح بالبرهان فى الإلهيات (١) . كما أنه لا فائدة لعلمية أو برهانية فى الطبيعيات ، وإنما يفيد قضايها عادية ، قد تنحرف فتكون من باب الأغلب . أما فى الرياضيات ، فقد يفيد البرهان « وأما الرياضى المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا . حق فى نفسه . ولكن ليس له معلوم فى الخارج ، وإنما هو تقدير عدد ومقدار . فى النفس » . فهذا البرهان إذن - وإن كان صحيحا فى ذاته - إلا أنه لا يوصل إلى حقيقة ، إن الحقيقة هى ما تقوم على ما فى الخارج ، وهذا البرهان الرياضى المجرد يقوم فقط على ما فى النفس ، ولكن إذا انتهى البرهان الهندسى - مثلاً - إلى التوصل إلى « علم الهيئىة » أى علم صفات الأفلاك والكواكب وحرركاتها . ومقادير تلك الحركات - أى أصبح علما كيا - فإن ما نصل إليه من هذا قد يعلم بعضه حقا بالبرهان . ولكن أ كثره لا يعلم بالبرهان ، وما بينهم فيه من الاختلاف كثير ، فالبرهان الرياضى إذن لا يوصل إلى معلومات تزكو بها النفس ، ولا يعلم به الأمور الموجودة المعلومه .. إنما نصل إلى هذه الأمور الموجودة المعلومه بقياس التمثيل فقط (٢) ، وهو الذى يقوم على التجربة والحس (٣) .

(١) يقول ابن تيمية فى موافقة صحيح النقول « ان الأمثال المفروبة تبنى يذكرها الله فى كتابه الذى قال فيها (ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل) هى أقيسة عقلية شمولية وتمثيلية . وهى قياس شمول مؤلف من سمات عقلية ١٠٥ ص ١٤٠

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٩ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٠٥ .

ويقرر ابن تيمية في وضوح أن قياس التمثيل أقوى وأكبر يقينا من قياس الشمول ، وذلك أنه يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية ، وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية : « المقصود بهذه القضية الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجى ، أو العلم بالمقدرات الذهنية . أما الثانى فمادته قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعيينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلى يتناوله ، فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلا . فأساس المعرفة الإنسانية إذن هو معرفة الجزئى ، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيلى ، فهو أصل القياس الشمولى ، وأصحاب هذا القياس الأخير يدعون خطأ أن التمثيل ظنى ، والشمولى يقينى ، بينما يستند هذا الثانى على الأول (١) . أما إذا لم يستند القياس الشمولى على القياس التمثيلى ، فلن يكون له مجال واقعى ، وهو ما يسميه المناطقة الامكان الذهنى والامكان الخارجى ، فيتصور المناطقة - تبعاً لهذا التقييم الذى لا يقوم على منفعة عملية - وجوداً ذهنياً وامكاناً ذهنياً ، فيتصورون ماهية مجردة بنفسها من حيث هى من غير أن تكون ناجية فى الخارج أو فى الذهن : الإنسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو . ويظنون أن هذه الماهية المجردة عن جميع القيود الثبوتية والسلبية متحققة فى الخارج ، وهذا هو رأى الأرسططاليسى ، ويرى ابن تيمية أنه خطأ تماماً ، لا يقل خطأ عن المثالية الأفلاطونية فى تجريدها للثقل أو للقيثاغورية المتأخرة فى تجريدها للعدد . إنه ليس من المحتم أن كله ما فى الذهن يصحقق فى الخارج وكه فى الذهن من مفروضات لا تتحقق أبداً فى الخارج ، فافترض المتنتجات فى الذهن ممكن : يستطيع أن يفترض

موجودا لا واجبا ولا ممكنا ولا قائما بنفسه ولا بغيره ، ولا مباينا لغيره ولا مجانباً له ، كل هذا ممكن الافتراض في الذهن ، ولكن ليس كل ما يفرضه الذهن يمكن وجوده وتحققه في الخارج . وليس كل ما يحكم به الانسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه ، يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج ، ولا كل ما يمكن أن تصور الذهن له ، يكون له وجود في الخارج . بل إن الذهن نفسه قد يتصور أشياء مع أنه يعلم بعدم امكانها في الخارج ومع عدم علمه بامتناعها خارجيا وبامكانها خارجيا . ويسمى هذا : بالامكان الذهني .

ويقسم ابن تيمية - كما قلت - الامكان إلى نوعين : الامكان الذهني والامكان الخارجي ، أما الامكان الذهني . فهو بأن يعرض الشيء على الذهن ، فلا يعلم امتناعه . بل يقول هذا ممكن لا لعلمه بامكانه ، بل لعدم علمه بامتناعه ، مع أن ذلك الشيء يكون ممتنعا في الخارج . وأما الامكان الخارجي ... فهو العلم بامكان الشيء في الخارج : « وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج ، أو وجود نظيره ، أو وجود ما هو أبعد في الوجود منه . فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود ، فالأقرب إلى الوجود منه أولى » (١) . ويرى ابن تيمية أن هذه الطريقة الأخيرة هي طريقة مستمدة من القرآن في بيان إمكان «المادة» .. وهنا يتبين اتجاه ابن تيمية البارع في ربطه نقد المنطق الأرسطائي بعدم إمكان تطبيق هذا المنطق على إلهيات المسلمين . إن القرآن - في رأي ابن تيمية - لا يستخدم أبدا فكرة الامكان الذهني المجرد في أثبات عقائده ، وإنما يستخدم الامكان الخارجي .

(١) ابن تيمية - الرد ... ص ٣١٨

ويضع أمثلة معينة حاسمة ، فيثبت امكان المعاد بالامكان الخارجى المتحقق ، ويعطى الأمثلة القرآنية على هذا : فقد أخبر الله عن أمانهم ثم أحياهم ، أو عن المضروب بالبقرة ، أو عن أصحاب الكهف ، أو يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، وأن الإعادة أهون من الاجداه ، أو الاستدلال بخلق السموات والأرض ، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان ، أو الاستدلال بخلق النبات . ويورد ابن تيمية الآيات القرآنية ، والقرآن هو السجل الحقيقى الواقعى . لوجود . . . إن حوادثه المحققة خارجا تثبت المعاد اثباتا كاملا (١) .

ويذهب ابن تيمية إلى تقرير أن الامكان الخارجى يعرف بالوجود بلا بمجرد الامتناع . ويهاجم الآمدى - متكلم الأشاعرة المشهور - الذى يذهب - هو وبعض متكلمي الأشاعرة إذا أرادوا إثبات إمكان أمر من الأمور - إلى القول بأنه : « لو قدرنا هذا ، لم يلزم منه ممتنع » . يرى ابن تيمية أن هذه القضية الشرطية غير معلومة ، فإن كونه لا يلزم منه عذور - ليس معلوما بالبدية ، ولم يقم عليه دليل نظرى . ولم يفهم ابن تيمية هنا موقف الآمدى والأشاعرة ، لم يفهم أن عدم الامتناع يساوى الامكان الخارجى ، وأن عدم الامتناع هو فعلا الوجود الخارجى ، ولم يفهم أيضا الشرط فى القضية ولو قدرنا هذا ، لم يلزم منه ممتنع » . . . إن وضع الشرط فى التقدير يحيل الامتناع أى . يثبت تحقق الوجود الخارجى .

وينقد ابن تيمية أيضا ابن سينا والرازى وغيرهما فى إثبات « الإمكان الخارجى بمجرد تصوره فى الذهن » ، فيرى أنهم حين أرادوا اثبات موجود محقول غير محسوس فى الخارج ، استدلوا على ذلك بتصور « الإنسان الكلى » .

المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج». ويرى ابن تيمية أننا نستطيع أن نتصور في الذهن هذا الانسان الكلي المطلق، ولكن الكلي المطلق لا يوجد في الخارج أبداً ، وليس كل ما يتصوره الذهن يوجد في الخارج . إن الذهن يتصور اجتماع التقيضين والضدين ، وهو ما لم يحدث أبداً . وللعقل تقاسيمه عن الوجوب الامكان والامتاع ^(١) ولكن لا يحقق كل ما في الذهن في الخارج . إن ابن تيمية هنا إسمى بحث ، يخلو في الأهمية أشد الغلو .

ويرى ابن تيمية أن المناطقة يخرجون بهذه الطرق الفاسدة الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية والأخبار الثقيلة السمعية . . . وينتوا لله وجودا يستلزم الجمع بين التقيضين ، ويحاول بهذا أن يثبت عقائده الكلامية من إثبات الصفات وجود الله في جهة ، فينكر ما يذهب إليه النفاة — من المتسلفة والمعتزلة — من أن الله لا يباين المخلوقات ولا يجانبها ولا يشار إليه . ويقرر أن المنطق انتهى بهم إلى القضايا السلبية التي يصفون بها الله بما يسلبه عنه صفات الكمال ، والتي تستلزم كون الموصوف بها معدوما بل ممتنما ، بل يحيطونه مشاركا للممتنعات والمعدومات ، وأن هؤلاء سلموا بهذه الأصول . وأفسدوا بها العلم عقليا كان أو سمعيا ، بينما مبنى العقل على صحة القطرة . وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء ^(٢) ولم يأت الأنبياء بالخبر فقط . بل أتوا بالأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الالهية التي يمكن علمهم بها بالنظر والاستدلال . أما الفلاسفة فقد انتبوا خلال منطقتهم الى « الوجود المطلق الكلي » أو المشروط بسلب جمع الأمور الوجودية .

(١) ابن تيمية . الرد ص ٢٢١ ، ٢٢٢ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٢٢٢ .

وقد تنبه ابن تيمية الى أن الموجود المطلق الكلي في سلسلة الموجودات - وهو الجنس الأعلى أقل الأجناس مفهوماً أو أقلها خصوصية - فكرة مجردة لاحظ لما في الواقع ، بينا الله قمة الموجودات عند المنطق الديني لابن تيمية.. وجود خصب ثبوتى لا عدوى ذو صفات ثبوتية . وسيتعالى ابن تيمية فيما بعد ويرى أن في الله المعين كل شيء ، بل سيذهب مع الكرامية الى حلول الحوادث في ذات الله ، وذلك لى ينحصر في فكرة الله الغنية . ويقول ابن تيمية : « وأما واجب الوجود الذى يثبتونه فاما أن يجعلونه وجوداً مجرداً من كل قيد ثبوتى أو عدوى ، واما أن يقولوا : بل هو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله ، وهذا انما يوجد في الذهن لا في الخارج . فانه يتمتع بثبوت موجود خارجى لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية ، أولاً من الثبوتية ولا السلبية . بل أى موجود حقير فرضته ، كان خيراً من هذا الذى لا يوصف بشيء ثبوتى ، فانه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود ولم يمتاز عنه إلا بوصف عدوى ، وذلك الموجود الحقير ، أمتاز عنه بأمر وجودى ، والوجود خير من العدم » . ويرى ابن تيمية أنه طبقاً لهذا يتميز هذا الموجود الحقير عن واجب الوجود أكبر تمييزاً . انه يتصرف على الأقل بصفات ثبوتية . فمن الواضح اذن أن ما يثبتته الفلاسفة ويجعلونه واجب الوجود هو تمتع الوجود ، هو مفروض في الذهن ، كما تفرض سائر الممتنعات.. ويضيق ابن تيمية بدعوى المتفلسفة.. إنهم يتكلمون في الأمور الكلية والعقليات المحضة ، ويتقعرم اللفظى ، ويوضع اصطلاحات لا توصل الى شيء : « الحقيقة مع حيث هى » ، وغيرها من تعبيرات . فإذا ما طولبوا بإثبات أمورهم الكلية وعقلياتهم البهتة في الوجود الخارجى ، لم يستطيعوا ، وينعون أنه

ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان ، ولا يستطيعونه
إيراد مثال ، والمثال جزئى .

هذه النزعة الإسمية الحسية من ناحية والعملية البراهماتيقية من ناحية تسود
تفكير هذا المفكر العجيب ، فلا يرى موجودا في الخارج سوى الجزئى ،
ويرى أن ما في الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شيء . إن الناطقة
يعجزون عن التمثيل عندهم ، ويدعون فقط أنهم يخوضون في الكلليات ، وهم
في الحق يتكلمون بغير علم « فيما لا يعلمون أن له معلوما في الخارج ، بل فيما
ليس له معلوم في الخارج ، وفيما قد يتمتع أن يكون له معلوم في الخارج .
والأقوال بالأمور الموجودة ، إذا كان كليا ، كان له معلومات قابعة في
الخارج (١) .

ويعرر ابن تيمية أن الاستدلال بالكلليات على أفرادها الجزئية هو
استدلال بالخفى على الجلى ، أو على الأجلى بالأخفى ، إن أفراد الكلليات هي
أشد جلاء وضوحا ، وهي كما يؤكد دائما تعلم بقياس التمثيل .

أما أن البرهان يفيد قضية كلية ، فيعرف ابن تيمية بهذا . ولكنه يرى
أنه يفيد قضية كلية يقينية ، إذا ما كان مؤلفا من قضايا بديهية . وهي ما يسميها
المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها والتي يتمتع بقيضها . أما سوى ذلك
كالقضايا الطبيعية والطبية والنوعية ، فهذه ما يمكن تقضيها كثيرا ولا يجوز
العقل بانتقاضها إلا بشروط . ومن الثابت أن القضايا العادية أى الاجرئية
كثيرا ما تنقض . وإذا جاز انتقاض القضية الكلية لم تكن عدد المناطق مادة
للبرهان ، بل يعبرونها جدلية وخطائية .

وتامس المناطقة أن معظم القضايا التي في مجال الطاقة البشرية هي قضايا حادة ، هي قضايا التجربة ، فأى قيمة للبرهان إذن إن يستند على قضايا كلية خفية أو أكثر خفاء من قضايا جزئية جلية أو أكثر جلاء ؟^(١) ويسجب ابن تيمية من أن المناطقة لا يقبلون في صناعة الحد أن يعرف الجلى بالخنفي ، ويعتبرون هذا عيبا منطقيا بينما هو في البرهان أشد عيبا . إن غاية البرهان بيان المدلول عليه وتعرفه وكشفه وإيضاحه ، فإذا كان هذا المدلول « أوضح » كان حمل برهان المناطقة هو بيان للجلى بالخنفي . . وهذا ما يناقض شروطهم المنطقية نفسها (٢) .

ولكن بالرغم من أن هذا فان ابن تيمية يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس ، كما تنفع في المناظرة ، ويقرر أن الجلاء والغاء من الأمور النسبية ، وأن بعض الناس قد ينتصون بالدليل الخنف والحد الخنف ، وأن هؤلاء الناس إذا ذكرت لهم الأدلة الواضحة لم يربأوا بها ولا يسلمون بها حتى يذكر لهم دليل يستلزم ثبوته ، وحيلت يسلم به . وكذلك إذا ذكر لهم « حد » لا يسلمون به حتى يميزه لهم ، وتضعه في هذه الصورة المنطقية المتكلفة . . وهؤلاء هم « المعتدون » أو ممن تعودت نقوسهم أنها لا تعلم إلا ما تحتت عليه ، تفكرت فيه ، أى لابد لهم قبل التسليم بدليل أو التوصل إلى الحد من معاناة عقلية واعمال أدلة ونصب حدود حتى يصلوا إلى الحقيقة . ويرى ابن تيمية أن كثيرين من المنظر « ممن تعود البحث والنظر ، صارت عادة تسه كالطبيعة لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر ، بل وجدل ومنع ومعارضة ، فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه » - وإن كان ما بحث فيه ونظر

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٣٢٨

(٢) نفس المصدر - نفس الصفحة

وجادل ومانع وطارض من الأمور الواضحة البينة عند أغلب الناس ولا يحتاج إلى بحث ونظر . فطرق المنطق إذن ذات فائدة تنفع لبعض المعاندين - ويرى ابن تيمية أن هؤلاء المعاندين هم السوفسطائية - وكذلك تنفع في المناظرة والجدل . وهكذا اعتبر ابن تيمية ظهور المنطق الأرسططاليين كنتيجة لحركة السفسطة وحاجة لجأ إليها العقل الانساني - حين ظهرت حركة المعاندين العقلين أى السوفسطائيين - لإيقاف هؤلاء ووضع معاني للنظر تنجاء طائفة معينة ، فيقول : « وقد تعرض السفسطة لبعض الطوائف وبعض الأشخاص في بعض المعارف ، فان أمراض القلوب كأعراض الأجسام ... وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم » . ولكن حتى هؤلاء السوفسطائيين ليسوا في حاجة إلى هذا المنطق - كما هو - إن منهم من يحتاج إليه ومنهم من يحتاج إلى أكثر منه أو أقل : « من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية ، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية ، فقد تكون الحدود والأدلة التي تموجه إلى النظر والتفكير ، إذا تصورها مقدمة بما يزيل سفسطه وتموجه إلى الاعتراف بالحق . وهذا بمثابة من يغلط في الحساب ، والجواب لا يحتمل وجهين . وهناك من يكون غلطه واضحا تمام الوضوح ولكنه لا يعرف ولا يتبينه ، أو يعرفه ويتبينه ولكنه لا يريد الاعتراف به ، فيسلك معه طريقا طويلا حتى يصل الانسان به إلى الحق ويقال له : أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا . وكذلك في المناظرة : إما تضرب للمناظر الأختال المتعددة - فان المثال قد يكشف الحال حتى في المعلومات الحسية والبدئية - وإما أن تستلطف معه المقدمات ، أى توضع واحدة بعد أخرى ، وإلا فقد عرف الإلزام أى

الإلزام بالاعتراف بما يكره» . وقد لجأ نظار المسلمين الأوائل عند ابن تيمية وكذلك الأوائل من اليونان إلى هذه الطريقة الجدلية في المناظرة . يكون المستدل هو السائل لا المعارض ، فيستسلف المقدمات واحدة بعد الأخرى . فإذا اعترف بصحة المقدمات يبين له ما تستلزمه تلك المقدمات الصحيحة من النتائج المطلوبة الصحيحة . فالطرق متعددة لا واحدة ومن عبث القول إن يقال : إن القياس المنطقي هو وحده دون صور العقل المتعددة يصل إلى اليقين (١) .

ويعود ابن تيمية إلى ترديد ما ذكره في المقام السالب عن فساد دعوى المناظرة أنه لا بد في القياس من مقدمتين ، ويورد أيضا كلاما لابن التوحي (٢) كما ذكرنا من قبل يدحض تكوين البرهان من مقدمتين يئتين ، ثم رأى الرازي (٣) من أنه لا بد من مقدمة ثالثة بين المقدمتين في الأقيسة النظرية هي « الضطن » لحقيقة المقدمة الكبرى وعلاقتها بالمقدمة الصغرى . ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو هذا الضطن فقط لا غير .

ثم ينتقل ابن تيمية مرة ثانية إلى القول بأن القياس البرهاني لا يثبت للمصانع إذ المصانع موجود بعينه ، والقياس البرهاني لا يثبت سوى كليات مطلقة مقدرة في الأذهان لا محقة في الأعيان (٤) ويكرر ثانية أن التصوير التام للحد الأوسط يفتى عن العملية القياسية . ويشرح - بوضوح أكثر مما هو واضح في المقام السالب - تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل ، وأن قياس

(١) ابن تيمية : الرد ٣٢٨ - ٣٣١

(٢) ابن تيمية . الرد - ٣٣٧

(٣) ابن تيمية الرد - ٣٤٠ - ٣٤١

(٤) ابن تيمية : الرد - ٣٤٤

الشمول يقوم على الحد الأوسط المكرر ، وهو مناط الحكم في قياس التمثيل وهو القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع ^(١) .

بل إن ابن تيمية يرى أن العملية العقلية في أي ناحية عن النواحي قد تتم بالتصور فقط . ويرى أن التصور الثام - كما قلنا - للحد الأوسط قد يعني عن القياس : « وأن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا ، وكل ما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا » .

ويحلل ابن تيمية فكرته أو نظريته في رد التصور إلى تصديق واعتبار التصور عملية حكم ، تحليلا يضعه فعلا في نسق المناطقة السيكلوجيين الكبار في التصور الحديثة . إنه لا يعتبر أبدا أن هناك تصورا واحدا ، تصورا ساذجا لا نفي فيه ولا إثبات ، مضموما أو فوق الحق والكذب . إنه هنا يهدم التصور الأرسطاطليسي هداما كاملا ، أنه يرى وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع . وبهذا سبق فيكتور كوزان ومدرسته من المناطقة السيكلوجيين الذين اكتشفوا الأحكام الممكنة وعملها في تكوين التصورات .

يقول ابن تيمية أنه إذا سأل سائل المناطقة ما هي « الخمر المحرمة » وقال « الجيب : « هي : المسكر » اعتبروا هذا تصورا واحداً وهو تصور الخمر ، ويرى ابن تيمية أن هذا ليس تصورا على الإطلاق ، بل هو تصديق مركب من محمول وموضوع . وإذا قال « كل مسكر خمر ، وكل بحر حرام » كان هذا قياسا .. ويرى ابن تيمية أنه يفيد التصديق : « المسكر حرام » ، ويفيد أن « المسكر » داخل في مسمى « الخمر » . وإن أريد بيان الحد المطرد للانعكاس ، قيل « المسكر هو الخمر ، وكل بحر حرام » وهذا القياس يفيد تصور معنى

«الخمر» . فلصنا إذن تتكلم في الجدل - أو في القياس - إلا في قضية تامة ، في جملة خبرية . وما يصل إليه التصور والتصديق هو أيضا قضية تامة ، جملة خبرية . فليس ثمة تصور مفرد ، بل قضية مركبة في السؤال وفي الجواب . والتصور والتصديق سواء ، في كليهما إثبات صفة لموصوف ، إثبات محمول لموضوع ، كما أثبتنا الخمرية للسكر . «والإنسان قد تصور أن المسكر هو الخمر ، وصدق أن المسكر هو الخمر ، فأما ما يذكره المناطقة من وجود تصور مفرد لا يصبر عنه إلا باسم مفرد ، فلا وجود له ، أو إذا وجد فهو خاطر ذهني لا وجود له أصلا ، ولا يؤدي إلى علم بشئ موجود ولذلك كان قول المناطقة - بأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج العاري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية - لا معنى له ، « إن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتي أو سلبى ، يكون خاطرا من الخواطر .. ليس هو علما أصلا بشئ من الأشياء » . إن من خطر له شئ من الأشياء ولم يخطر له صفة لا ثبوتية ولا سلبية ، لم يكن قد علم شيئا . فإذا تصورنا الإنسان وقتنا إنه حيوان ، فليس هذا كله تصورا ساذجا لا نقي فيه ولا إثبات ، بل إنما تصور « وجود » هذا الإنسان « وشكله » « ولونه » وغير ذلك من صفاته . إن لم تفعل هذا ، ولم تعمل بهذه «الأحكام الممكنة» - إن تكلمنا بلفظة المناطقة السيكلوجيين المعاصرين - لم نصعل إلى شئ على الإطلاق . وكذلك إذا تصورنا « بحر زلق » « وجبل ياقوت » فانه ليس تصورا ساذجا ، إنما إذا لم تصور عدمه في الخارج وامتناعه ولا أنه شئ من الأشياء ، كان هذا التصور خيالا من الخيالات ، ووسواسا من الوسواس ، وليس هذا علما على الإطلاق . فالتصورات العدمية أصلا ليست تصورات خالصة .. إنها مفيدة بحكم ، هو العدم ، وصفات العدم .. فهي إذن محدودة بقيود أى أحكام ..

وهنا يتساءل ابن تيمية : ما هو التصور القابل للتصديق المشروط فيه ؟
ويرد فوراً : بأنه التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق ، وليس هو الخالي
عن جميع القيود الثبوتية والسلبية . ويعطى مثالا : اذا كان يشك - هل النبيذ
حرام أم لا - فان الشاك قد تصور النبيذ ، وتصور الحرام . وكل من
التصورين متصور بقيود ، أى توصل اليه بأحكام : حكمتنا أن النبيذ شراب
وأنة موجود وأنه يشرب ، وأنه يسكر ، وغير ذلك من صفاته ، لكن لم
يعلم أنه حرام ، فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون
ساذجا ، خاليا من كل قيد ثبوتى وسلبى ، بل أن يكون خاليا عن التقييد
بذلك التصديق ، وقول القائل : التصديق مسروق بالتصور . مثل قوله - القول
مسبوق بالعلم . فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم ، وكذلك لا يصدق ولا
يكذب لما لا يتصوره . وحيلولة ، فالنصور انما مستلزم للتصديق ، والتصور
الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم ^(١) .

ويتهى ابن تيمية إلى القول بأن نظار المسلمين - أى المتكلمين الأوائل
حتى القرن الخامس الهجرى - كانوا على حق حين قرروا أن التصورات
المقردة ، لا تعلم بمجرد الحد . إن المطلوب بالحد هو تصديق يفترق إلى ما
تفتقر اليه التصديقات ، أى يفترق إلى دليل كما تفتقر التصديقات ، وكذلك
القياس إنما يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور ، كما يعود هذا القياس إلى أن
يعلم مسمى الثمر . « وإذا كان كذلك ، فاذا كانوا يقولون إن الحد لا يقام
عليه دليل ، ولا يحتاج إلى قيام دليل ، فنقول العلم بمسمى الثمر لا يحتاج إليه
قياس ، بل يعلم بما يعلم به سائر التصورات المقردة ومسميات جميع الأسماء

من تظن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها . ولذلك
 أصحاب المتكلمون الأوائل حين قرروا أن الحدود بمنزلة الأسماء . أى أنها
 تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، وأن ما نطلبه من الحد هو التمييز بين
 المحدود وغيره ، ولذلك يكون بالوصف الملازم له طردا وعكسا ، بحيث
 يكون الحد جامعا مانعا . . على أن لا يحد الحد إلا بدليل ، وهذا هو الشرط
 الذى ينبغي أن يتوفر فى الحد . ويعطى ابن تيمية أمثلة لهذا . . إن الحد
 على الخمر : إنها المسكر ، وفى النقية : أنها ذكرك أخاك بما يكره ، فعلى
 الحد أن يبين أن ما ذكره مطابق لسمى ذلك الاسم . ويرى ابن تيمية أنه
 ينبغي أن يلجأ هنا إلى دليل من الشرع ، فينقل عن الشارع المتكلم بهذه
 الأسماء ، فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر »
 وما ليس بمسكر فليس بخمر بالإجماع ، فيثبت أن الخمر هو المسكر . . .
 وكذلك فى النقية . لا بد إذن فى الحد من دليل ، سواء أكان حد اسم أو
 حدا بحسب الحقيقة ، لا ما يذهب إليه المناطقة اليونانيون من أن الحد يفيد
 تصور الماهية فى نفس المستمع وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحد بدون دليل
 أصلا . وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى ثلاثة أصناف ، ذاتية
 داخلية فى الماهية ، وخارجية لازمة للماهية دون وجودها ، وخارجية لازمة
 لوجودها . وهذه كلها باطلة كما بين من قبل ، إذا أريد بالماهية الموجودات
 الخارجية . وأما إذا أرادوا بالماهية ما يتصور فى النفس ، فقد تركزت الماهية
 وضممتها يتبع تصور المتصور ، فإذا أراد تصوير ماهية الإنسان فى النفس
 اختلف التصوير باختلاف المتصور ، فارة بتصوير ماهية الإنسان جسما
 حساسا ناميا متحركا بالإرادة ناطقا ، أو بتصوير حيوانا ناطقا ، وتارة
 بتصوير حيوانا ضاحكا أو ضاحكا فقط . قد يكون كل هذا يكون صحيحا .

في ذاته ، ولكن لا فائدة علمية منه ، ولا يصل أبدا إلى الحقيقة الموضوعية ،
إنه يعود فقط إلى تصور مراد المتكلم ، سواء كان حقا أو باطلا . ولذلك لم
يأبه نظار المسلمين بقواعد التحديد المنطقية ، إنها في رأيهم آلية ميكانيكية
لا تصل إلى شيء . ان الحد عديم يكون بالوصف الواحد الملازم ، والوصف
الواحد الملازم كاف (١) ، فلا يذكر الأجناس والفصول ولا العرض
العام ، ولا يستخدمونها .

ثم ينتقل ابن تيمية إلى توجيه نقد آخر للقياس الشمولي ، يحاول أن
يبين به أن هذا القياس لا فائدة منه أو هو تطويل لا داعي له . إن المناطق
يقررون أن القياس هو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد . ولا بد أن
يكون ثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بدنيا ، أي لا بد أن تكون بعض
المقدمات بدنية والا انتهى آخر المقدمات إلى الدور . فإذا كانت كل
المقدمات بدنية أو بعض المقدمات بدنية ، فإن العلم بدنية أفرادها أقوى
وأسهل ، ولا حاجة للنظم القياسي . ويعطى ابن تيمية المثال الآتي: لنفرض
المقدمتين البديهيتين « كل مسكر حرام » و « كل حمر حرام » ، وإن لم تكن هذه
بدنية لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا . فإذا قدرنا أننا
نعلم بالبديهية أن كل فرد من أفراد الحمر حرام ، ونعلم بالبديهية أن كل فرد
من أفراد المسكر حمر ، كأن علمنا بالبديهية أن هذه الأفراد حرام من أسهل
الأشياء . ويرى ابن تيمية أن ذلك إنما يخفى على أكثر الناس ، لتكون
المقدمات غير بدنية ، بل تكون مبنية عليها ، كما في المثال السابق الذي
أورده ، فإن المقدمة الأولى ثابتة بالسنة الصحيحة ، والثانية ثابتة بالنص

(١) ابن تيمية: الرد . ص ٢٦١

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٦١

والاجماع . ولكن اذا كانت المقدمتان بديهيتين فعلا فلا حاجة لنا الى القياس .
ان العلم بالنتيجة لا يحتاج الى هذا النظم القياسى ، إن منطقهم « يعطى تضييع
الزمان ، وكثرة الهذيان » وأتعاب الأذهان (٢) .

ويرى ابن تيمية أن من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس ..
لان الحس يدرك الجزئيات أولا ، ثم ينتقل إلى القضايا العامة . إننا نرى هذا
الإنسان وهذا الإنسان وهذا الإنسان ، ونرى أن هذا حساس متحرك
بالإرادة تاطق / وهذا كذا / وهذا كذا ، فنقتضى قضاء عاما على كل إنسان
يأته حساس متحرك بالإرادة . فالعلم بالقضية العامة إما أن يكون بواسطة
قياس أو بغير واسطته . فان كان بواسطة قياس — والقياس لا بد فيه من قضية
كلية — لزم أن لا يعلم الكل إلا بالكل ، وذلك يسعزم الدور أو التسلسل ،
فلا بد أن ينتهى إلى قضية كلية عامة بدئية . وإذا أمكن علم إحدى مقدمتي
القياس أمكن علم الأخرى — سواء أكانت المقدمة الأخرى أو النتيجة — بغير
قياس بالبداهة ، قد نعلمها أيضا بالبديهة أو نعلمها متواترة أو مجربة أو مشهورة
أو محسوسة (١) . أو مستدلة بالتمثيل أو بالاستقراء كما رأينا . وليس التمثيل
ظنيا ، والقياس يقينيا / بل فى التمثيل يقينى ومظنون ، كما فى القياس .

ويستعيد هنا ابن تيمية ما سبق أن قرره فى المقام السالـب من أن قياس
التمثيل وقياس الشمول واحد ، بل إنه يورد قول أكثر الأصوليين : إن
مسمى القياس هو قياس التمثيل فقط . ولكنه هو يرى أن الاثنين واحد ،
وذلك أن قياس الشمول : انما يعنى اشتراك الأفراد فى الحكم العام وشموله
لها ، وقياس التمثيل هو اشتراك اثنين فى الحكم الذى يصحهما . ومآل الاثنين
واحد . ومناط الحكم فى قياس التمثيل — أى الجامع والمشارك بين الأصل والفرع —
هو الكل فى قياس الشمول . بل إن قياس التمثيل هو الأصل الحقيقى لقياس الشمول :

«إن العجربة انما دلت على أشياء معينة ، لم تدل على أمر عام (١) . ثم يأتي العقل فيعلم أن المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ماسواه ، أو مناسبه أو يعلم مناسبه... فالعقل بحسب احساسه بالجزئيات ، يدرك بينها قدرا مشتركا كلياً ، والكليات لاتقع في النفس الا بعد معرفة الجزئيات معينة . يقول ابن تيمية : « ان معرفة الجزئيات معينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات ، فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس ويكون عدم ذكرها موجبا لقوته . ويرى ان هذه خاصة العقل ، فان خاصيته معرفة الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات ، فن أنكرها ، أنكر خاصة عقل الإنسان (٢) . والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة والمناطقة ويجعلونها كلية كلياً انما يستفدون فيها بالأدلة وهم يستندون فيها على صفات الأمور المشاهدة ثم يقيسون الغائب على الشاهد بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً . يقول ابن تيمية : « فان لم يكن هذا صحيحا لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلي ، يشترك فيه ما شهد به وغاب عنه حتى قوله « الخبز يشبع .. والماء يروي » ونحو ذلك . فلم يعلم بحسبه الا أموراً معينة ، فن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريقة ؟ . الإنسان قد ينكر أمراً حتى يرى واحداً من جلسه ، فيقر بالتوهم ، ويستفيد بذلك حكماً كلياً (٣) .

ويرى ابن تيمية أنه قد يعترض عليه بأن نوعاً واحداً فقط من الأقيسة المنطقية هو الذي يمكن رده الى التمثيل ، وهو القياس الاقتراني ، بينما لا يمكن

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٤ — ٣٦٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٨

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٩

رد قياس التقسيم وهو الشرطى المنفصل . وذلك لأن الحد الاوسط في الاقترانى يمكن أن نجعله الجامع المشترك في التمثيل بخلاف القياس الاستثنائى فى نوعيه .

ويرد ابن تيمية بانه يمكن رد القياس الشرطى الاتصالى والاتقصادى إلى القياس التمثيلى والقياس الشمولى . إننا إذا قلنا فى قياس التلازم : هذا مستلزم لهذا ، حيث وجد وجد ، فإن هذه قضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول ، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ، وأن نجعل القدر المشترك مناهل الحكم . وإذا قلنا فى قياس التقسيم «هذا إما كذا وإما كذا» فهذه أيضا قضية كلية يمكن أن تبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول ، إن الأحكام الناتجة بصيغة العموم يمكن أن نستعمل فيها قياس التمثيل ، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ، وأن نجعل المعنى المشترك هو مناهل الحكم .

ويرى ابن تيمية أن كل قياس فى العالم يمكن رده إلى القياس الاقترانى فإذا قلنا مثلا بصيغة الشرط : إن كانت الصلاة صحيحة ، فالمصلى متطهر .. أمكن ردها إلى : كل مصل فهو متطهر ، أو : الصلاة مستلزمة للطهارة . وإذا كان الحد الاوسط فى القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين الالى ، واستثناء نقيض التالى / ينتج نقيض المقدم ، فإن هذا يساوى تماما طريق الاستدلال عند المسلمين : إذا وجد الملزوم وجد اللازم ، وإذا اتنى اللازم اتنى الملزوم ، فالمقدم هو الملزوم ، والتالى هو اللازم وهكذا كل شرط وجزءه . فالشرط ملزوم والجزء لازم له . وكذلك الأمر فى القياس الشرطى المنفصل يمكن رده إلى القياس الاقترانى . بل إن الشرطى المنفصل ، أو التقسيم الترديد يعلم بالبدية . فإذا قلنا : «هذا إما أن يكون شفا أو وتر ولا يجمع هذا وهذا معا» ، وهو شفع فلا يكون وتر ، أو «هو وتر فلا يكون شفا» . إننا نصل إلى كل هذا

بالديمية ، وتمحور أفرادها أمين وأظهر من تمحور كليتها ، فلما أيدا في حاجة إلى نظمها في قياس منطقي . يقول ابن تيمية : إن أى شئ علم أنه شفع ، علم أنه ليس بوتر ، بدون أن يوزن بأمر كلي عتده ، ولا يقاس على نظيره فلا يحتاج أن يقال « وكل شفع فليس بوتر » و « كل وتر فليس بشفع » لفردات هذه القضية تعلم بدون القضية الكلية ونصل إليها أيضا بدون التمثيل (١)

إن ابن تيمية يؤمن بالمعينات ، بالجزئيات ، ويرى أن المنطق القياسى لا يصل إلى شئ واقعى . وينتهى إلى القول بأن التجربة وحدها هى أقرب إلى الحقيقة مما يصحبه الفلاسفة بقياس ، وتجربة الأطباء هى أسد التجارب ، يقول : « إن ما يدعى في تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم من تجاربهم الرصدية ، وذلك لأشتراك كثير من الأطباء في تجربة الدواء الواحد ، وأيضا فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات ، وتواطؤ المجرىين له ، وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم : فانا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم ، وعلما صدقها كثيرا ... والأطباء في تجاربهم أسد حالا منهم ، لأن القوم إنما يذكرون دواءا موجودا يمكن تجربته كثيرا لوجوده ، ولكثرة المحتاجين إليه من يصيبه ما يقال : إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء (٢) . وليس هناك في الحقيقة من تكلم - فيما قبل العصور الحديثة - بما تكلم به ابن تيمية . لقد وصل حقا إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي ، بتقده المنطق اليوناني القياسى وبدعوته إلى المنطق الإسلامى التجريبي ، وعبر عن روح الحضارة

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٧٦ - ٢٧٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٩٣ .

للإسلامية الحق في عصر الانهيار الحضارى الاسلامى الذى عاش فيه .

لقد تلبه ابن تيمية إلى ما قبله إليه الأقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقين - طريق اليونان وطريق المسلمين - في العلم ، وأن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة مباينة للحضارة الأخرى . وأن كل طريق منهما كان منهج حضارة معينة ، فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين ، صرخ ابن تيمية صرخته ، وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول يتقضى في أساس الحضارة الاسلامية هو معول المنطق اليونانى . . إنه سيقوضها باسم المنهج ، وسينتج قضايا عامة في كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين ، فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها ، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ماهو إسلامي ، فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند على ميتافيزيقاه واهلياته ، وهذه الالهيات مغالطة لالهيات المسلمين ، ومن هنا نشأت استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطو طاليسى على مباحث المسلمين الالهية . أما تطبيق مباحث المنطق الأرسطو طاليسى على مختلف العلوم ، فقد رأى ابن تيمية ما في مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع وتضييق طرق الذهن في نطاق معين ، هي : « طرق حكمة طويلة ، وعبارات متكلفة حائلة » وليس لها من نتيجة سوى اضاغة الوقت وانساب الأذهان . ان انجاء الاسلام — كنهج — أن يبنى بالملامح الانسانية ، والحاجة الانسانية لا تستقر ولا تسكن ، انها في تغير مستمر فلا تتوقف فقط أمام « ماهيات جامدة » . ان حقائق الأشياء الانسانية والطبيعية في تغير مستمر ، فلنجأ نحن فقط الى تحديد اعراضها وخواصها ، أما أن نحاول اكتناه الالهية ، فطمع عسير . كما أننا إن تكلف قياسا يقتصر

على مقدمين ، فإن معناه أن نحصر أنفسنا في طرق ميكانيكية . كما أن من الخطأ أن تقتصر في الاستدلال العقلي على القياس والاستقراء والتمثيل ، إننا نستطيع أن نصل إلى صور أكثر إذا حللنا العمليات الفكرية . ولقد نادى ابن تيمية بفكرة « الحكم » أساسا لكل عملية فكرية ، ولم يؤمن بسلطان الكيف إلا نادرا ، كما أنه لم يؤمن بالنظر اليحت ، بل نادى بالتجربة . إنه كان يتكلم باسم الروح الحضاري الاسلامي ، مجدا التجربة ، معلنا أنها هي الطريق الوحيد للوصول إلى العلم سواء أكان يقينيا أو غليا . وسننتقل الآن إلى مناقشة الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال الأرسطائي.

* * *

الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال أو صور الاستدلال التيمي

لم يكن ابن تيمية هادما فقط ، كان يهدم جانبا ليرى جانبا . فعل هذا في مبحث الحد ، كما فعل هذا في مبحث القضايا . ويفعل نفس الشيء في مبحث الاستدلال .

يرى ابن تيمية أن القرآن - وهو كتاب الوجود عند المسلمين - هو الذي يمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا « الميزان » ، والميزان عند كثير من المفسرين هو العدل وهو ما نزن به الأمور ، وهو ما يعرف به العدل . وفي تفسير آخر هو الأمثال المضروبة ، والأقيسة العقلية التي تجمع بين المماثلات « وتفرق بين المختلفات »^(١) . أو ما يعرف به تماثل المماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به الاختلاف المختلفات منها^(٢) .

(١) ابن تيمية : الرد من ٢٢٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٧١

وابن تيمية يرى أن هذا الميزان كنى، يستند على الكم، ويسمى أمثلة واضحة في أن الكم هو مادة الميزان، أو المادة التي يعمل عليها الميزان، إن معرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازنها، وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه - وهو المكييل - وكذلك قياس الزمان .. إن معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازيته التي تقدر بها الأوقات وتقيس به الظلال، كما نعرف به مافى مجارى المياه من كمية الماء والرمال. وكذلك نعرف به الأطوال والاعراض والاعماق ونضع به بين كل متماثلين قدرا مشتركا يعرف به أن أحدهما مثل الآخر، فالميزان إذن أداة عقلية في علوم الكم البحتة، بل يبدو أنه عند ابن تيمية كنى أولا وبالذات.

فاذا انتقلنا إلى تطبيق الميزان في الثقنيات والشرعيات فنعرف القروع المقبسة على أصولها في الشرعيات بالموازين المشتركة بينها. وهذه الموازين المشتركة هي في الحقيقة الوصف الجامع المشترك والذي اصطاحنا على تسميته « بالحد الأوسط ». فاذا علمنا أن الله حرم محر العنب لأسباب معينة منها أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين البغضاء، ثم رأينا أنواعا أخرى من التبيذ تماثلها في المعنى الكلى المشترك الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك - الذي هو العلة - هو الميزان الذي أنزله الله في عقولنا لكي نزن به هذا ونجعله مثل هذا. فصحن إذن لا تفرق بين المتماثلين، ونستند في هذا على قياس صحيح، وهذا القياس الصحيح هو من العدل .. من الميزان الذي أمر الله تعالى أن نزن به الأمور.

وكذلك إذا طبقنا هذا الميزان في علومنا العقلية. لا بد إذا وصلنا إلى

الكليات أن نصل قبلا إلى جزئياتها بالوزن ، أى نعرف مقدارها وكها .
وليس للسكليات من وزن بدون معرفة الجزئيات ، فلا بد من وزن الأمور
الموجودة بالخارج وزنا عادلا ، حتى نحقق الوصف المشترك الكلى فى العقل ،
أو بمعنى أدق إذا وصلنا إلى قضية كلية ، فانه لاقية فعلية لهذه السكلية حتى
نزنها أى نحققها بما يرد لنا من جزئيات ، حتى نصل إلى صحة الوصف المشترك
الكلى . فهناك إذن موزونات بالعقل ^(١) .

وليست هذه الموزونات هى موازين الغزالي الخمسة التى عرضها فى القسطاس
المستقيم ، ويرى ابن تيمية - كما قلنا من قبل فى شرحنا لمنطق الغزالي - أنها
هى منطق اليونان ، أى أنها هى الأقيسة اليونانية المعروفة . وينكر ابن تيمية
فكرة الغزالي الأولى عن المنطق . . أن المعاني العقلية مشتركة بين الأمم ، وأن
الخلافا فقط إنما هو فى الاصطلاح اللغوى . إن الأمر ليس كذلك ، إن
فى هذه المعاني العقلية الكثير والفاقد . . إن هؤلاء المناطق - والغزالي فى
أثرهم - جعلوا هذا المنطق «میزان» الموازين العقلية ، الأقيسة العقلية ، وادعوا
أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل . . وليس الأمر كذلك ^(٢) . .
إنه لو احتاج الميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل . إذن فلا بد من ميزان نهائى
نفتى إليه ويكون هو محك الصواب والحق ، وهذا الميزان هو الميزان القرآنى
العقلى - كما قلنا .

لقد علمنا القرآن أن من أعظم صفات العقل معرفة التام والاختلاف
فاذا رأى الشيعيين المتأملين ، علم أن هذا مثل هذا ، ويجعل حكمها واحدا : فافا

(١) ابن تيمية : الرد من ٣٧٤

(٢) ابن تيمية ترد من ٢٧١

رأى الماء والماء والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك : « وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالظهير ، وذكر المشترك ، كان أحسن في اليان » . ويرى ابن تيمية أن هذا القياس العقلى القرآنى هو قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب ، فرق بينهما . ويرى ابن تيمية أن هذا القياس القرآنى هو قياس العكس ، ويحاول أن يثبت ابن تيمية أن هذين القياسين استخدما فى القرآن ، وأن من البساطة أن نجرد صورتيهما منه . فالميزان المأزول من الله هو القياس الصحيح (١) . . هو المعرفة النظرية للمآل والاختلاف . . أتت بها الرسالات مكملة للنظرة مذبة لها : « إن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى مابه يعرفون العدل ويعرفون الاقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسما للعلوم النبوية ، وهذا خطأ . إن العلم هو علم محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم فى ميراث محمد صلى الله عليه وسلم ، وغير هذا العلم لا يكون علما . لقد بين صلى الله عليه وسلم - نختما دورة الرسالة العظمى - العلوم العقلية التى يتم بها دين الناس علما وعملا ، وضرب الأمثال ، فكملت النظرة بما نهىته عليه وأرشدتها بما كانت النظرة معرضة عنه . أو كانت النظرة قد فسدت حين دخلت عليها الآراء والاهواء الفاسدة ، فعرض لها ثانية وعلمها معرفة الميزان . ولذلك أتى الخير من السماء - القرآن والحديث بهذا ، بين « الحقائق » لا بطريقة خبرية فقط ، بل بالمقاييس العقلية ، فبين طرق التسمية بين المتماثلين والفرقة بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك . ويعطى ابن تيمية الأمثلة المتعددة من القرآن على هذا الآيات الكثيرة الوهم

تضع تسوية بين مماثلين وتفرقا بين مختلفين . فليس القياس العقلي وفقا على اليونان .. لقد وضعه القرآن ، وشمل جميع مدارك العقول وأدلتها - شمولية كانت أو تمثيلية . إن الميزان القرآني كامل شامل للآتين ولا كثر من الآتين ، إن الميزان هو التوصل للقدر المشترك وهو الجامع ، وهو الحد الاوسط ، فليس الأمر إذن وفقا على عبقرية اليونان ، بل بالعكس ، إن من الواضح أن القرآن والسنة - وإن كانا يستخدمان القياسين - إلا أن صيغ التمثيل أكل وأدق (١) : وما أجل ما يقوله ابن تيمية عنتما مناقشة فكرة الميزان القرآني : « وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب ، لما يستلزمه العدل وما يوزن به ، عرفت القلوب ذلك ، فأُنزل الله على القلوب من العلم ما نزن به الأمور ، حتى تعرف التماثل والاختلاف ، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك ، كما وضعت موازين النقد وغير ذلك ، وهذا من وضعه تعالى الميزان . قال الله تعالى ... والسماء رفعها ووضع الميزان ، ألا تطغوا في الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان (٢) . فالميزان هو العدل ، وهو ما يوزن به ويعرف العدل ، هو القياس القرآني المنزل ، نعرف به صحيح الفكر من باطله ، بالإضافة الى أن نزن به الأمور عامه حسية أو عقلية » (٣) .

ويقدم لنا ابن تيمية بعضا من هذه الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن ، والتي ذكرها الله براهين ودلائل على ربوبيته وألميته ووحدانيته

(١) ابن تيمية : الردى ٣٧١

(٢) ابن تيمية : الردى ٢٨٢ - ٢٨٣

(٣) ابن تيمية : الردى ٢٨٤

وقدرته ، ، وإمكان المعاد ، وغير ذلك من المطالب والمالم الإلهية ، ذكرها الله لإثبات أصول في العلم الإلهي ، أشرف العلوم ، وأعظم ما تكل به النفوس من المعارف . ويقران تيمية أن من كمال هذه المطالب أن يكتمل العلم بها والقصد إليها جميعا ، فكان لابد للقرآن أن يضع لها منهجا يقينيا كاملا يشتمل إثباتا عقليا ، بحيث يطلبها الإنسان ويعيش فيها .

وقد قسم ابن تيمية صور الاستدلال القرآني إلى قسمين : الآيات ، وقياس الأولى .

حقا لقد شمل القرآن جميع صور الاستدلالات العقلية ، ولكن كانت طريقة الأنبياء هي الاستدلال على الله بذكر « آياته » ، وإن استخدموا القياس استخدموا قياس الأولى ولم يستخدموا قياس شمول يستوى أفراده أي القياس المنطقي ، لأن الله لا يجتمع هو وغيره تحت كلي يشمله وغيره من الأفراد ، أي تحت كلي يستوى أفراده . كما أن الأنبياء لم يستخدموا قياس مثل محض - أي القياس التمثيلي - لأن الله تعالى لا مثيل له ، فلا يقاس بشيء أو يقاس غيره به . فاستخدم الأنبياء - قياس الأولى - أي ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فدبوت الله بطريق الأولى ، وما يتنزه غيره عنه من نقائص وآفات ، فتنزه الله عنه بطريق الأولى (١) .

وسنشرح الآن هذين الطريقتين - طبقا لما لدينا من كتب ابن تيمية .

الطريق الأول : الآيات

يرى ابن تيمية أن طريق الاستدلال بالآيات طريق قرآني ، يستمد

صورته ومادته من القرآن . ويفرق بينه وبين القياس بأن الآية هي العلامة ،
وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، ولا يكون مدلوله أمرا كلياً مشتركاً
بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . فهو العلم
بإستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود
الأخر . ومن عدمه عدمه : طلوع الشمس آية على وجود النهار « وجعلنا
الليل والنهار آيتين ، فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة » فنفس العلم
بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . ومعجزات محمد صلى الله عليه
وسلم آية على نبوته ، فنفس العلم بنبوت تلك المعجزات ، يوجب العلم بنبوت
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والعلم بنبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به
وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته ، وهذا العلم
لا يوجب علماً مشتركاً بين الله وغيره . ويرى ابن تيمية أن العلم يكون
هذا مستلزماً لهذا ، هو جهة الدليل ، ولا بد أن يكون كل دليل في الوجود
مستلزماً للمدلول .

والآية - وهي العلم باستزمام المعين للمعين المطلوب - أدق وأقرب إلى
القطرة من القياس المنطقي الذي يقتضيه العقل من حكم كلى عام إلى
أحكام جزئية . ولا بد التكرار أن يستخدم لتحقيق هذه القضية الكلية
تحقيق أفرادها المعينة أى الجزئية ، وأن يشمل كل فرد من هذه الأفراد ما
يشمل الحكم الكلى . يفعل هذا المناطقة لتحقيق صحة القضية الكلية ، ثم
يستخدم بعد ذلك في القياس . ويرى ابن تيمية أن هذا طريق معقد متكلف

بعيد عن القطرة،^(١) إن طريق الفكر الحقيقي عند ابن تيمية - كما هو عند المتكلمين - هو إستزرام الدليل للدلول، هو إستزرام معين لمعين . فيلزم من وجود الخاص وجود الخاص ، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود هذا الإنسان الآخر ، ومن وجود هذا الإنسان وجود إنسان ثالث . . أى يستدل بالمعين على المعين^(٢) . ولكن إذا كان هناك علم كلي ، فإنه ينشأ من العلم الجزئى ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام ، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود « الانسان » ، ومن وجود هذا الإنسان ، وجود « الانسانية » و « الحيوانية » .

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المطلق لا يوجد بما هو مطلق إلا فى الأذهان . وتقس هذا المطلق لا يوصل إلى معرفة أصلا : « فإذا علم الانسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق ، لم يكن طالما بنفس المعين . كذلك إذا علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا لم يكن عالما بنفس رب العالمين . وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله ، وما يختص به عن غيره » . فىرى ابن تيمية حينئذ أن تلجأ إلى دليل الآيات : « قآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له - فإنه ملزوم لعينه » . فإنه دليل على لازمه . ويمتنع تحقيق شئ من الممكنات إلا مع تحقيق عينه ، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له : « وإذا كانت الآية تختلف إختلافا جوهريا عن القياس الأرسطاطليسى فإنها تختلف أيضا التمثيل الأرسطاطليسى . فيقول ابن تيمية إن دليل الآية هو « إستدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس

(١) ابن تيمية : الرد ، ١٥٢ - ١٥٤ والسيوطى : ص ٢٥٢

(٢) ابن تيمية : الرد ، ٢٤٨ - ٢٥٠

ذلك من قياس التمثيل (١) « ولا يعطل ابن تيمية الخلاف بينهما بأكثر من ذلك .

أما توضيح هذا الخلاف فاني أوضحة فيما يأتي : إن دليل الآية يشبه في الحقيقة مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية ، أي دور المقدم أو العلة مع التالي أو المعلول وجودا وعدما - وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم في الوقوع وفي التغلف - وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريق الآية والتمثيل الأرسططاليمي .

بقيت مسألة واحدة في هذا الطريق وهي أن ابن تيمية يعتبره استدلالا يجزئى على جزئى ملازم ، بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه . ويناقشه على هذا الأساس ولكنه في فقرة أخرى يربط به دليلا آخر هو الاستدلال بالكلى على الكلى للملازم له والمطابق له في العموم والخصوص . فإذا كان الاستدلال بطولع الشمس على النهار هو الاستدلال بطولع معين على نهار معين - أي الاستدلال يجزئى على جزئى ، فإن الاستدلال بمنس النهار على جنس الطلوع هو الاستدلال بكللى على كلى . ويقول في فقرة أخرى إن الاستدلال بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويمينا وشمالا من الكواكب هو استدلال يجزئى على جزئى . . . فإن قضى به قضاء كلياً كان استدلالا بكللى على كلى . وليس استدلالا بكللى على جزئى . بل بأخذ الكليين للملازمين على الآخر (٢) فالاستدلال بالكللى على الكلى يستند على

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٦٢ والسيوطى : ضون . ص ٢٦٢ -

(٢) ابن تيمية الرد ١٦٢ والسيوطى : صون . ص ٢٦٢ -

الاستدلال بالجزئى على الجزئى ، لأن الجزئى المعين هو الوحيد الموجود فى الأعيان . ويتناقش صاحب المواقف هذا الطريق « الاستدلال بالكلى على الكلى » ويحاول أن يرده إما إلى التمثيل وإما إلى القياس الأرسطىطالىسى (١) . ودعا هذا شارح المواقف إلى إثارة مسألة أخرى تفصل أيضا بالاستدلال بالكلى على الجزئى ، وهى : هل نعتبر القياس الاستثنائى المتصل أو المنفصل إستدلالا بكلئ على جزئى ؟ فإذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجودا لكنها طالعة أو لكن النهار غير موجود ... أو إذا قلنا إما أن يكون زبد فى البحر وأما أن لا يفرق — لكنه ليس فى البحر فلا يفرق — أو لكنه يفرق فيكون فى البحر : هل نعتبر تلك الأمثلة إستدلالا بكلئ على جزئى ؟ يرد شارح المواقف أن القياس الاستثنائى فى قسميه المتصل والمنفصل ليس إستدلالا بكلئ على جزئى : « ولكن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالاشتغال وإما بالاستزام الذى لا اشتغال معه ، فإما صريحا كما فى الاستثناءات المتصلة وإما غير صريح كما فى الاستثناءات المنفصلة : وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما الى الاستزام أو إلى الاشتغال » .

الطريق الثانى : قياس الأولى :

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه ما يكون الحكم المطاوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل المدال عليه (٢) ، ويذكر أن أحمد بن حنبل وغيره من السلف كانوا يستخدمونه . ويحاول ابن تيمية استخدام القياس فى إحدى المشاكل الكلامية وهى مشكلة الصفات فيرى أن « ما غير الله

(١) الأيمى : المواقف . ج ١٢ . ص ٥١ .

(٢) ابن تيمية : القيدة الأصبهانية ص ٤٣ وموافقة ج ١ ص ١٤ ، ١٥ .

من كمال لانقص فيه ثبوت له بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى » (١) ويصور ابن تيمية الشطر الأول من هذا التعريف في صورة عكسية ، فيقول إن قياس الأولى « يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لانقص منها أكمل مما علموه ثابتا لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل » لما ثبت لله أعظم مما ثبت لكل ما سواه بما لا يحصر قدره ، ولهذا كان يذم في اختيار الأسماء التي تطلق عليه وعلى غيره بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ، لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتأهل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض ، يطلق على الشديد كبياض الثلج وعلى ما هو أخف بياضا من الثلج كالعاج مثلا . ويشبه هذا أيضا بلفظ الوجود : إن الوجود يقسم إلى واجب وممكن ، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع مطلقا من اتفاق الاثنين في مسمى الوجود ، فالوجود معنى كلي مشترك . وهذا الأمر يحدث أيضا في سائر أسماء وصفاته التي تطلق على الخالق والمخلوق . وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الاسلام : هل صفات الله وأسمائه وغيرها حقيقة في الخالق ، مجاز في المخلوق أم المسألة بالعكس ؟ أم أنها حقيقة في الاثنين ؟ يذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأي الأخير - وهو الرأي العائب ، لأن الأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك . ويرى ابن تيمية أنه لهذا السبب أدرج اللاسفة المتقدمون المشككة تحت المتواطئة ، ولم يفردها لها قسما خاصا . بل

يعتبروها قسما للمتواطئة العامة وقسما للمتواطئة الخاصة. أما القسم الأول : فلا بد فيه من إثبات قدر مشترك كلى وهو مسمى المتواطئة العامة ، وهذا المسمى لا يكون إلا فى الذهن ، وهذا هو مدلول القياس البرهانى . أما القسم الثانى : فلا بد فيه من إنسابات النفاضل وهو مدلول المشككة التى هى قسم المتواطئة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، أى قياس الأولى ، وهو يكون مع الآيات الطريقتين الوحيدتين للبرهنة على وجود الله ^(١).

وهذا ينتهى الجانب الموجب من نقد ابن تيمية للقياس الأرسطى لىسى . ونستطيع الآن أن نلمس فى هذا النقد طرافة واجتراك : فهو لم يقف عند حد نقد الشكك ، بل وضع هو أيضا قودا عدة ، صدر فيها عن فكر خاص ، بحيث يبدو أثر الشكك فى هذا الفصل ضئيلا باهتا . حقا إنه تأثر بهم من ناحية وبالرواقية من ناحية فى نقده الطويل للقضية الكلية - وخاصة حين حاول أن يطبق البرهان على مباحث الوجود - ودخل بهذا فى أبحاث ميتافيزيقية كالوجود وأقسامه والماهيات ووجودها ، فأنكر الكليات ولم يستبق إلا الجزئيات المحسوسة . ولكن لانجد شيئا من نقده لاقتصار البرهان على مقدمتين أو لحصر صور الاستدلال فى ثلاثه فى التراث الهلنقى . أما ارتباط عناصر هذا النقد التمهيدى بنقده العام للمنطق فارتباط وثيق . وفى إنجاز يقدم لنا ابن تيمية فى هذا الفصل مبحثا كاملا متفق العناصر ، متناسق الأجزاء ، محاولا أن يثبت أن المنطق ليس مخالفا فحسب لصحيح المنقول بل لصحيح المعقول :

أما عن الطرق العقلية التى وضعها لكن يستخدمها النظار ، فقد رأينا أن أن كلامها يقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية . فالطريق الأول يعود كما قلنا إلى قانون التلازم والخلف فى الوقوع . والطريق الثانى يعود

إلى فهم وتحرير دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة او بين المتواطئة العامة والمتواطئة الخاصة . وبهذا حقق ابن تيمية فكرته القائلة بأن للمسلمين طرقا خاصة في البحث ، مستمدة من القرآن وقائمة عليه .

وأخيرا ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثا عليا لا يقدر . وقام بمحاولة لا نجد لها شبيها في تاريخ المصنوع الوسطى ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغا عظيما » .

هذا هو التراث المنطقي التيمي ، فما هو أثره فيمن بعده من مفكرين ؟
.. هذا ما سنبحثه في الفصل القادم .

الفصل الخامس

موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسططاليسي

تبين لنا في الفصول السابقة أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسططاليسي نقداً تفصيلياً ، وأنه ترك لنا بهذا النقد تراثاً علمياً ممتازاً . وقد اقسام الفقهاء بعده في أمر المنطق إلى قسمين : قسم تابع ابن تيمية في اتجاهه النقدي للمنطق وأهم مثليه ابن القيم (٧٥١) والصنعاني (٨٤٠) والسيوطي (٩١١ هـ) . وقسم اتجه اتجاه ابن الصلاح في البحث في تحرير المنطق ، وأهم مثليه عبد الوهاب السبكي (٧٧١ هـ) وليس لأبن تيمية أثر فيه .

أما عن القسم الأول فأول مثليه تلميذ ابن تيمية المشهور ابن القيم الجوزية . ولا ينقد ابن القيم المنطق في أصوله التفصيلية كما فعل أستاذه من قبل ، ولكنه يذكر بعض الأسباب العامة التي ذكرها ابن تيمية والتي تثبت فساد المنطق الأرسططاليسي ، يقول : « أما المنطق فلو كان علماً صحيحاً ، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله أضطاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيع في فكره » ولعل ابن القيم ينقض التعريف المشهور للمنطق « أنه قانون حاصم للذهن أن يزل في التفكير »^(١) ويقرر ابن القيم أنه لن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث فيه وعرف فسادَه وتداعى أصوله ، فيقرر أنه لن

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة - ١ ص ١٦٦

يؤمن بهذا إلا من عرفه وعرف فسادَه وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح ، ويقول إن بعضا من كان قد قرأه وعنى به أخيراً أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ومعانيه لصريح المقول ، ومن الواضح أن ابن القيم ينقل فكرة مناقضة المنطق الأرسطاليسى لصريح المقول عن ابن تيمية . ثم يذكر أن المنطق الأرسطاليسى يضمن دعاوى محضة غير مدلول عليها ، ومن أمثلة هذه الدعاوى « تفرقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم ، أو يحكم على الشيء بحكم ، ثم يحكم على مضاده ومناقضه به . واثراً ابن تيمية ظاهر في كل هذه النصوص .

ويقرر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمي الإسلام عليه وتبيين فسادَه وتناقضه ، فوقف على مصنف لأبى سعيد السيرافى النحوى في ذلك ، وعلى رد كثير من المتكلمين وعلمااء العربية عليه - كالفاضل أبى بكر بن الطيب والفاضل عبد الجبار والجبائى وابنه وأبى المعالى وأبى القاسم الأنصارى وغيرهم . ورأى استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الاشكال ومخالفاتها ، مما كان يتقدح له كثير منه . ثم يذكر كتابى ابن تيمية الكبير والصغير بالاعجاب الشديد (١).

وينكر ابن القيم على الذين يقولون إن تعلم هذا العلم فرض كفاية أو فرض عين ، فإن الأئمة ما اشتغلوا به ، فيقول : « وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً تعلمه فرض كفاية أو فرض عين . وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم

(١) ابن قيم الجوزية . مفتاح السعادة . ج ٢ - ص ١٦٧

لمن نظر فيها: هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صح عليهم بدونه؟ بل كانوا هم أجل وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفسارهم بهذيان المنطقيين، ومادخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده. (١).

ثم يذكر أن أنواع الاستدلالات المنطقية الأرسططاليسية ان توصل الى معرفة الله، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله وجوده هو قياس الأولى: «الرب تعالى لا يدخل مع خلقه في قياس تمثيل ولا قياس شهود يستوى أفرادها، فهذان القرعان من القياس يستحيل ثبوتها في حقه. وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل في حقه، بل هو واجب له، وهو مستعمل في حقه عقلا ونقلا (٢)». ثم يشرح هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية.

ليس في كلام ابن القيم شيء جديد، بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة، ويكاد يورد بعض عباراته بصحها. ولم يفرد ابن القيم لنقد المنطق الأرسططاليسى كتابا خاصا، ولم يتجه في هذا النقد نحو فكرة أو أفكر معينة بالذات. وهذا الاتجاه المعين في نقد المنطق الأرسططاليسى نحو فكرة بذاتها نجاهه لدى مفكر شيعى هو الوزير المصنعنى (٨٤٠ هـ) فقد كتب المصنعنى - تحت تأثير ابن تيمية، إلى حد ما - كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان».

(١) ابن القيم: مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

(٢) ابن القيم الجوزية: مفتاح السعادة ج ٢ ص ٨١ وأنظر أيضا إغاثة اللفان

(طبعة القاهرة سنة ١٦٤٢)

والفكرة التي يحاول المصنعي أن يوضحها في كتابه : هي أن للقرآن أساليب في الاستدلال تخالف أساليب اليونان . وسيتبين هذا مما سنعرضه من كلامه :

يرى المصنعي أن القرآن قد جمع بين دفتيه أصح العلوم وأوضحها في العقول ، كما ضم أفضل الأعمال وأيسرها على الناس ، واشتمل من البراهين العقلية ما يسمو على نفي المنطق والكلام ، لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص والعوام ، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في البديهيات والمسلمات ، وليس فيه أبدا أساليب الفلاسفة والمتكلمين الصناعية (١) .

ثم يذكر : « أنه نبغ في هذا الزمان من عادي علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قواعد الأدیان ، وحث على الرجوع في ذلك الى معرفة قوانين المبدعة واليونان ، منتقضا لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان ، مقيا لتلقى كثير محكماته بالقبول والإيمان (٢) » .

ثم يطل الداعي إلى تأليفه كتابه فيقول : هو « تقض ما ادعاه وفي بيان

(١) محمد بن ابراهيم الوزير الحسن الصنّاعى (المتوفى ٧ من الحزم من سنة ٨٤٠)

ترجم أساليب القرآن على أساليب اليونان طبع المجبة العلمية الأزهرية المصرية الملاوية

سنة ١٣٤٩ هـ ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ٨

بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل الغنية في الإعتماد عن الاشتغال،
بكتب الأوائل (١) .

وبفرد الصنعاني بعد ذلك فصلاً طويلاً في أن من يقول بقصور القرآن.
عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحد والنبوات باطل ومخالف للمعقول.
والمقول وإجماع المسلمين . ويحل في هذا التوصل بعض الآيات القرآنية .
ويذكر أنها دلائل على أن القرآن هو الطريق الوحيد لإثبات وجود الله .
ويذكر إجماع المسلمين من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد معرفة أدلة
الوحيد من غير ظن ولا تقليد . وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه .
ليصل منها الأدلة من غير تقليد غيره ، فكذلك من نظر القرآن يتعلم
منه الأدلة من غير تقليد . بل القرآن الذي منه تعلم المتكلمون النظر ، لكنهم
غلو فيه ، ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله (٢) .
ويورد الصنعاني ما ينسب من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الاكتفاء بالعمل
والجست على ذلك وكراهة التلوي في علم الكلام (٣) . (٤) ويقرر أن التدقيق الفلسفي في
التوحيد يمتنع التساد (٤) ، لأن الإسلام دين الفطرة من غير احتياج إلى فلسفة (٥) .
ثم يذكر أن الجاحظ قدم لنا في كتابه العبر والاعتبار من عجائب المخلوقات
الضرورية ما يجعل الانسان يفكر فيها ويصعق في حقيقتها . كما أن النظر في
علم التشرية وعجيب خلق الانسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان ، كل
هذه أدلة على التوحيد .

ولكن أهل المتطق لا يوافقون على هذا ، بل يرون أن لإطراد

(١) الصنعاني . ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان من ٩٧ .

(٢) الصنعاني . من ٩٧

(٣) الصنعاني من ٣٤

(٤) الصنعاني من ٤٥

(٥) الصنعاني من ٤٧

النظر في هذه الأمور نظرا مخصوصا يبنى على مقدمات مرتبة مرتبة تركيبا مخصوصا على وجه معين ينتج العلم فقط ^(١).

ولا يوافق الصنعاني على ما يذهب إليه المناطقة ويورد كلاما للشيخ مختار بن محمود المعتزلي عن شيخه محمود الملاحي أنه لا يشترط في العلم بالله أن يبنى على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية . ثم يقول الصنعاني : « وكيف ينكر هذا ويستبعد وقد حكى الله سبحانه وتعالى عن المدهد وهو من العالم البهيمي أنه وحده الله تعالى ، واحتج على صحة توحيده بذلك حيث قال سبحانه : « ألا يسجدوا لله الذي يخرج الحب في السموات والأرض » . يعني المطر والنبات ، فاحتج بحديث هذين الأمرين المعلوم حدوثهما وتكررها ، وحاجة جميع الحيوانات إليهما ، مع أنه ما قرأ في المنطق ولا عرف علم الكلام ، وقد قرر الله سبحانه وتعالى كلامه وحسنه ، فكيف لا يحسن مثله من إنسان ناطق عاقل مكلف مخاطب » .

ثم يستتبع هذا أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط إعتباري ، ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع المعرفة والبقاء والخشوع ونحو ذلك مما هو من فعل الله سبحانه وتعالى وتفعه معلوم ، وإن لم يقع على ترتيب المناطقة . ومستند العلم التجربة الضرورية ، فانه يقع للصالحين بمن زاولوا التجربة الضرورية المباشرة - وهم لا يعرفون ترتيب المقدمات بذلك النظر - من اليقين والخشوع . ما لا يقع للمتكلمين .

ثم يذكر الصنعاني أن أئمة أهل البيت لم يعرفوا المنطق ، ولم يصوغوا

أدلتهم على التوحيد في صور ، وأن الإمام علياً لم يعرفه في خطبه ولا مواعظه .
وكذلك سائر الأئمة قدموا أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطق .
ولانقسام أساليب المتكلمين ، ودرج السلف على ذلك .

وينتهي الصنعاني إلى القول بأن هناك اختلافاً شديداً بين الأسويين ، وأن
أسلوب المساميين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين : « فهذا أسلوب
الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف في النظر . وخالفهم بعض المتكلمين
وأشاع المبتدعة ، فكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعاني الجليلة بالعبارات
الخشبية » (١) .

ويمكننا أن نستخرج من كلام الصنعاني مسألتين - أولاً : يرى الصنعاني
أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان . ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة
باستناد أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية ، بينما أساليب اليونان تستند
على عبقرية اللغة اليونانية ، واللغتان مختلفتان في خصائصهما ، فحدث الالتباس
والاضطراب حين طبق منطق اليونانية على مسائل العربية - ثانياً . نستطيع
أن نأخذ من كلام الصنعاني أنه تأثر بابن تيمية ، والصنعاني يذكر اسمه
مستشهداً به في مواضع عدة من كتبه .

أتى بعد الصنعاني عالم آخر حارب المنطق الأرسططليسي بحاربة عنيفة .
هذا العالم هو جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ) وليس لجلال الدين السيوطي
آراء جديدة في نقد المنطق . ولكنه أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الأرسططليسي .

أو اليوناني في كتابه «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام (١)» وهذا الكتاب يعتبر أوسع موسوعة فيما نعلم في موضوع نقد المنطق اليوناني .

أما عن مادة الكتاب نفسه ، فإن السيوطي يبحث موقف علماء المسلمين من علم الكلام وعلم المنطق ، ويقول في مقدمة كتابه : «قدرأيت أن أصنف كتابا مبسوطا في تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعا مانعا . ولا شرعت في ذلك ولزم منه الانجرار إلى نقل نصوص الأئمة في منع النظر في علم الكلام لما بينهما من التلازم ، سميت الكتاب صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام (٢) » . ولن نبعث في موضوعات الكتاب ، فقد سبق أن عرضنا لمعظم موضوعاته في كتابنا هذا ، ولكننا سنباحول أن نبين ميزتين هامتين لكتاب السيوطي تجعلان له قيمة علمية لا تقدر .

الميزة الأولى : الترتيب التاريخي لموضوعات الكتاب . فقد ألزم السيوطي الترتيب التاريخي في كتابه . فتكلم أولا عن إبداء وضع المنطق ، ثم إبداء دخوله في ملة الاسلام ، وإبداء جمع الأصول به ، وإبداء فشوه في المتأخرين . ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الاسلام في نقد المنطق وتحريمه مراعيًا في ذلك ترتيبًا تاريخيًا . وقد بين السيوطي منهجه هذا في قوله :

« ذكر من صرح بدم المنطق أو تحريمه من أئمة الاسلام : لاشك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به أحد ، واختراع رأى لم يسبق إليه . ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم

(١) وقد نشرت هذا الكتاب في طبعة علمية (القاهرة ١٩٤٦ م - ١٣٦٦ هـ)

(٢) السيوطي : صون من ٣ - ٤ .

إجماعاً واختلافاً لتفلا يخرق الإجماع فيما يختاره . فوجب ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفاً على طريقة الاجتهاد ^(١) ثم يبدأ السيوطي في إيراد أقوال علماء المسلمين في ذم المنطق وتقدم مبتدأ بالشافعي ومتنبهاً بابن تيمية ، كما راعى هذا الترتيب في حديثه عن علم الكلام .

الميزة الثانية : تلخيص بعض الكتب المفقودة . تلخص لنا السيوطي خلال عرضه لآراء العلماء وأقوالهم في نقد المنطق والكلام كتباً لهؤلاء العلماء ، بعضها مفقود وبعضها ليس في متناول أيدينا الآن . فأفاد السيوطي بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة . ومن أهم الكتب التي تلخصها لنا السيوطي : كتاب ابن تيمية في نقد المنطق — فان السيوطي يذكر أن لابن تيمية كتابين أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، وآخر كبير مجلد في عشرين كراسة . . واسم هذا الكتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » وأن هذا الكتاب الأخير هو ما سيقوم بتلخيصه . ويسمى هذا التلخيص « جهد القرية في تجريد النصيحة (٢) » . ثم يقوم السيوطي بتلخيص الكتاب تلخيصاً متقناً مفهوماً ويقول في آخره : « هذا آخر ما تلخصته من كتاب ابن تيمية ، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف في النسب ، وحذفت من كتابه الكثير ، فانه في عشرين كراسة ، ولم أحذف من المهم شيئاً ، إنما حذفت ما لا يتعلق له بالمقصود مما ذكر استطراداً أو رداً على مسائل من الإلهيات أو نحوها ، أو مكرراً أو تقضياً لعبارات بعض المناطق ، وليس

(١) السيوطي . صود . س ١٤

(٢) السيوطي . صود ٢

راجعاً لقاعدة كلية في الفن أو نحو ذلك . فإذا طالع كل واحد كتابي هذا المختصر ، استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه من الأصل ، فانه وعرف صعب المآخذ (١) . أما عن الأصل الذي استمد منه السيوطي تلخيصه ، فقد نشر عام (٢٣٦٨ = ١٧٤٩ م) . وكان أحد مراجعنا الهامة في هذا الكتاب .

أما القسم الثاني فهو الذي بحث في مسألة التحريم ، وأهم ممثليه فقيه شافعي ممتاز هو عبد الوهاب السبكي (١١٧١ هـ) . لم يوافق السبكي على تحريم المنطق إطلاقاً ، بل أتى برأى بين التحليل والتحريم ، فيحرمه هو والفلسفة على من لم ترسخ قواعد الشريعة في قلبه ويمتليء جوفه من عظمة هذا النبي الكريم وشريعته ، ويحفظ القرآن العزيز وشيئا كثيراً جداً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين ، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى حقياً مفتياً مشاراً إليه من أهل مذهبه إذا وقعت حادثة فقهية . وأما من وصل إلى هذا المقام الديني وتسلم بكل هذا فله النظر فيها للرد على المناطقة والمفلسفة ولكن بشرطين : أحدهما ، أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة . والثاني ، أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام . ويعترف السبكي بأنه قد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلسفة بكلام المتكلمين . وأدى الحال إلى طعن المشبهة والחסوية والمجسمة من رعا الخلق في الأشاعة والشوافع .. وهو يقصد ابن تيمية . ويهاجم نصير الدين الطوسي وغيره من أتباعه ممن قاموا بالمزج . أما أن حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي قد خاضوا في علوم الفلسفة ودونوها وخطوطها بكلام المتكلمين فهو يعترف به ، ولكنه لا ينكر

أن هذين إمامان جليلان عظيمان ، ولم ينحصر واحد منهما في هذه العلوم حتى صار مكنملاً في الدين ، وأصبحا مثلاً كبيراً في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة ، فمن وصل إلى مقامهما ، لا يلام عليه النظر في الكتب الفلسفية ولا يمنع ، بل هو مثاب مأجور (١) .

من هذا يتبين لنا علة هذا الموقف الذي وقفه السبكي . فقد حاول أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق الأرسططاليسي ، وبين فتوى ابن الصلاح ، فأدلى بهذا الرأي المتوسط . وكان لهذا الرأي أثر كبير فيه بعد ، فرددته كتب المنطق بحيث نراه في جميع شروح السلم للأخضري . (٩٤١ هـ) واستناداً على هذا الموقف استمر بعض علماء المسلمين في الكتابة والتصنيف (٢) في المنطق . ومع ذلك يمكننا أن نقول إن كثيرين من فقهاء المسلمين استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسططاليسي وعلى تلمس الوسائل لمحاربته بعد ابن السبكي . يذكر طاش كبرى زاده (٩٦٣ هـ ، ١٥٥٤ - ١٥٥٥ م) اختلاف الفقهاء في اعتبار المنطق علماً شرعياً أو غير شرعي (٣) . ويذكر أن الفقهاء أخرجوه من نطاق المباحث الشرعية ، مادام هذا العلم غير موجود في التراث الإسلامي النبوي . وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة للعلوم الشرعية إليه ، لأن العلوم الشرعية لا تحتاج إلى علم ليس فيها . ويشكر طاش كبرى زاده هذا الإنكار ، ويرى أن من قال إن المنطق علم غير شرعي ، إن أراد

(١) عبد الوهاب السبكي: معيد النعموميد التتم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م) من ١١١-١١٢

(٢) ومن الأمثلة على هذا كتب المأهذ الازهرية الآتية : حاشية الصبان على الملوي - حاشية الباجوري على متن السلم - حاشية المنطق على شرح إيساغوجي للشيخ طيش - الإيضاح لمن إيساغوجي للشيخ محمد شاحكر .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة وممباح السيادة - طبة جدر آباد - الجزء

بذلك ما يخالف الشرع فهذا من عدم الوقوف على المسائل المنطقية وجهله بها ، وإن أراد أن صورته غير مأخوذة من الشرع فليس كذلك إذ كم من أقيسة برهانية واردة في الشرع ومثبتة فيه ، وإن أراد أنه بما وضعته الفلاسفة مادة ، فليس في ذلك نقض بعد أن لم يخالف الشرع . وهناك علوم مثل علم الحساب الذي وضعته الفلاسفة ، له مدخل عظيم وتطبيق في كثير من الأمور الشرعية ولم يقدح فيه واحد من علماء الشريعة .

ثم يحكم طاش كبرى زاده عن فضل المنطق على العلوم ويقول : « إن بعض الحكماء أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية ، حتى أن بعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفاً عليه الواجب المطلق . وكان مقدوراً للمكلف حتى حكم بعض من الحكماء الاشراقية أن رياضة المتصوفة وسلوكم تدور أيضاً على قواعد المنطق . وبالجملة المنطق علم باهر البرهان ، وكالشمس لا تخفى بكل مكان ، ولا يمحى فضله إلا من يشو عن إدراك الحقائق ، ويعمى عن فهم الدقائق » ثم يورد شعراً في مدح المنطق وشعراً في من ذمه ، (١) . هذا الدفاع الشديد عن المنطق يثبت تماماً أنه كانت هناك معارضة قوية له بين طبقات الفقهاء في العصر الذي عاش فيه طاش كبرى زاده .

ويرى حاجي خليفة (١٠٦٧ هـ - ١٦٥٨ م) - وهو مؤرخ متأخر ولعله يؤرخ أيضاً لعصره - أن الفقهاء يهاجمون المنطق الأرسطاليمي وهو أصل كل علم وتكوين كل ذهن ، ولا يخرج تحليله لمهاجمة المنطق الأرسطاليمي والدفاع عنه عن كلام طاش كبرى زاده (٢) . من كل هذا نستنتج أن بعض الفقهاء استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسطاليمي إلى وقت متأخر من تاريخ

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح الساد - ج ١ ص ٢٣٥ - ٢٣٦

(٢) حاجي خليفة . كشف الظنون (لينزج) ص ١١١ - ١٢

١٤٢٠ للإسلام ولكننا لا نجد في هذا العصر المتأخر محاولات نقدية تشبه المحاولات التي قام بها ابن تيمية والتي قدّم بها المنطق الأرسططاليسي في أصوله .
فالفقهاء إذن قاموا بالهجوم على المنطق الأرسططاليسي ونقدوه . رأينا هذا الهجوم أولاً على المنطق الأرسططاليسي في موقف علماء المسلمين تجاه الغزالي ، وهو أول من مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ثم رأيناه في محاربة علماء المشرق والمغرب لهذا المنطق والمشتغلين به . وعرضنا كيف ظهر للنقد عند ابن الصلاح في صورة فتوى تحرم الاشتغال به . ثم توجه نقد المنطق الأرسططاليسي وجهة أخرى على يد ابن تيمية ، فنقد هذا المنطق نقداً علمياً ، وحاول أن يضع آراء جديدة في المنطق . وانتهى النقد في مدرسة الفقهاء بعد ابن تيمية إلى فريقين من العلماء - كما قلنا - فريق تابع ابن تيمية في نقده لأصول منطق أرسطو ، وفريق تابع ابن الصلاح في البحث في مسألة التحريم .

الباب الرابع

موقف الاشراقيين من طرق البحث النظرية

الفصل الأول

المنهج المنطقي والمنهج الدلالي

ذكرنا في الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسططي ليس ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بهذا المنطق من ناحية ، ووضعوا منطقا آخر يخالفه من ناحية أخرى ، واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس ، وفي نهاية هذا القرن مزج الغزالي المنطق بعلوم المسلمين ، ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة ، وقاوموها مقاومة شديدة . وسنحاول في هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا في العالم الإسلامي ولم يقبلوا شيئا من صور التفكير المنطقية التي ذكرناها يونانية كانت أو إسلامية ، وهم الصوفية .

يتبين للباحث - منذ هذه تكون الصوفية - البون الشاسع بين منهجهم في المعرفة ، ومنهج المتكلمين والمناطقة . فبينما كان منهج هؤلاء الأخيرين يستند على العقل ، قدم الصوفية منهجا جديدا ، أسموه أولا - الاستبطاء القرآني : أن يردد الصوفي القرآن ، مستغرقا فيه حتى تنفتح له المعاني الإلهية ، ثم ينتقل إلى معاناة العبادة والمخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال ، حتى تتقدح المعرفة الإلهية فيه أو تلقى فيه ، فيذوقها . فإذا كان منهج المتكلمين واللاسفة هو العقل ، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس . ولستنا

نحوض في هذين الطريقين ، إن البحث يكون أدخل في نطاق نظرية المعرفة — الابستمولوجيا — وإنما يبحث فيه من ناحية تأديته بالصوفية إلى رفض المنطق الأرسطائي من ناحية والمنطق الكلامي من ناحية أخرى . وقد اختلف الصوفية أشد الاختلاف مع الفلاسفة والمتكلمين في طبيعة المنهج ، ورفضوا العقل وأسس رفضاً تاماً .

ويرسم الغزالي لنا في صورة رائعة مناهج الطالبين للحق وهم أربع : المتكلمون وهم يدعون أهل الرأي والنظر ، والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخضوضون بالاعتباس من الإمام المعصوم ، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان ، والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة ^(١) . ويبدأ الغزالي بعد ذلك في إنكار طرق الفرق الثلاثة الأولى : المتكلمين — والباطنية — والفلاسفة . أما المتكلمون فطريقتهم في نصرته : مذاهبهم أنهم « اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات المعصوم ومواخذاتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في حق من لم يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً (٢) » وقد رأينا من قليل أن الغزالي يعيب على المناطقة استخدامهم لأدلة ضعيفة في البحث . ثم يتكرر الغزالي لطريق الفلسفة — أي منطق أرسطو — وقد رأينا أن الغزالي بعد أن أوصى باستخدامه تذبذبه إلى ما قد ينتجه تطبيقه في علوم المسلمين من مناقضات فهدم

(١) الغزالي : المنقذ من ٦٤ ، ٧١ .

(٢) نفس المصدر . ص ٧١ ، ٨٠ .

فكرته الأولى عنه .. ثم يهاجم الغزالي طريق التعليمية^(١) . أما الطريق الوحيد
للحق لديه فهو ما لا يمكن التوصل إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل
الصفات . تنتهى إلى طريقين مختلفين فى التوصل إلى المعرفة : أحدهما طريق
النظر والآخر طريق الذوق .

ويقسم صاحب أبجد العلوم « البحث فى الالهيات » تقسيماً أدق من تقسيم
الغزالي فيرى أن هذا البحث لا يخلو إما أن يكون على طريق النظر أو على
طريق الذوق . فالأول إما على قانون فلاسفة المشائين فالتكفل له كتب
الحكمة - أى أننا نعرفه من كتب الفلاسفة ، أو على قانون المتكلمين . والثانى
إما على قانون فلاسفة الاشراقيين فالتكفل له حكمة الاشراق ونحوه^(٢)
أو على قانون الصوفية واصطلاحهم والتكفل له كتب التصوف . وهذا فى
الواقع تاريخ دقيق لطرق البحث عند المسلمين ، فهذه الطرق يقسمها صاحب
أبجد العلوم الى قسمين : طريق النظر وطريق الذوق . وينقسم طريق النظر إلى
قسمين : طريق الفلاسفة أى المنطق اليونانى ، وطريق المتكلمين أى المنطق
الاسلامى . وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين : طريق الاشراق ، وطريق
التصوف .

وفرد طاش كبرى زاده فصلاً فى « النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية »
ويقرر أن هناك طريقين : الأول منهما طريق الاستدلال ، والثانى طريق
المشاهدة^(٣) . والأول درجة العلماء الراسخين ، والثانى درجة الصديقين .
ثم إن كلا من الطريقين قد ينتهى إلى الآخر ، فيكون صاحبه مجتهداً للبحرين ،

(١) الغزالي : المنقذ من ٩٠ - ٩٣

(٢) نفس المصدر ١٠٧

(٣) طاش كبرى زاده : مناجاة السادة من ٦٣ - ٦٤

أى يجمع بين الاستدلال والمشاهدة ، أو العلم والعرفان ، أو الشهادة والغيب .
 فالساكنون إلى الحق اذن مع كثرة الطرق وتمتعها نوحان : أحدهما ما يبتدىء .
 من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب . وثانيهما .
 ما يتجلى الحق له بالجذبة الإلهية ، فيبتدىء من الغيب ، ثم يتكشف له عالم
 الشهادة ، أى يبدأ بالنزول وينتهى إلى الحكمة العقلية . ثم يقرر طاش كبرى .
 زاده أن العلوم منحصرة فى أن للأشياء وجودا فى أربع مراتب : فى الأعيان
 وفى الأذهان وفى العبارة وفى الكتابة : « أما العلوم المتعلقة فى الأول من حيث
 حالها فى نفس الأمر هى العلوم الحقيقية التى لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد
 الملل والأديان » أى هى العلم الإلهى ، وهذه تسمى علوما حكمية إن جرى الباحث
 عن أحوالها فيها على مقتضى عقله . وعلوما شرعية إن بحث فيها على قانون .
 الإسلام أى هى الفلسفة وعلم الكلام . والعلوم المتعلقة بالثانية هى العلوم الآلية
 المتوالية كالمنطق ونحوه ، والعلوم المتعلقة بالآخرين هى العلوم الآلية اللفظية
 أو الخطية . وهذه هى العلوم المعيرة فى ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان
 العرب وعلى كتابهم . ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها
 إلا الكسب بالنظر . وأما النوع الأول أى العلم الإلهى فقد يحصل بالنظر ،
 وقد يحصل بالتصنيف . فهذا التقسيم اذن يعود فى آخر الأمر إلى تقسيم
 الطرق إلى نظرية وصوفية أو ذوقية . ولم يقبل الصوفية الطريق الأول ،
 وأنكروا كل الطرق التى تقوم على النظر . كما أن أهل النظر أنكروا طريق
 الصوفية ، لأن طريق التصفية صعب الوصول ، لأن نحو العلائق — كما يطلب
 التصوف — إلى حد يؤدى إلى انكشاف المعارف متعذر ، بل قريب من الممتنع ،
 وإن أفضى إلى القصد — أى إلى علم — فباته أبعد منه . ذلك لأنه تجربة ذاتية
 لا تقوم على قانون عام مسلم به : « ثم إن أدنى وسواس وخاطر يحو ما حصل

و قطع ما وصل » . وبهذا يفهمون نتائج التصوف تفسيراً مرضياً بحسب pathologique (وهو رأى يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين فيقولون إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل في أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة) .

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم ، وغير خالصة من عمل الخيال ، وأن المعزلة تلجأ في أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد ، وتنتهى أقبيسهم هذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر . وعلى العكس من هذا طريق التصوف ، إنه تصفية روحية ، والقيض من بين العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية : « ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه » ، وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدح في قوة اليقين وصحة العلم . أما التفسير المرضى للتصوف باعتباره إخلالاً في المزاج ، فإن المتصوفة قلما يحدث لهم هذا : « لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح ، كذلك عارفون بأحوال البدن والأشباح ، فالرياضة على ما شرطوه من الأحوال أمان من العناء والإخلال » . أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلي ، فإنه نشأ عن شذوذ واضطراب أصلي في النفوس قبل البدء في الطريق .

يعطينا هذا صورة عن بعض النزاع الذى ثار بين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدح فى طريق

(١) نفس المصدر - ١ ص ٦٦

(٢) نفس المصدر - ١ ص ٦٤

الآخر وكان بجانب هذا أيضا نزاع بين الصوفية الإشرافية وبين الفلاسفة المشائين ، لا فى تصور طريق المعرفة فحسب ، ولكن فى مصدر كل من هذين الطريقين ، فمصدر الطريق الإشرافى هو كما يقول السهروردى «إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون» ، وأفلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمه البحتية على طريقة الإشرافيين «وهى التى قررها وأخبر عنها المصدر الأول من الحكماء الذين هم من^(١) جملة الأصفىاء والأنبياء والأولياء كأغاثاذيمون وهرمس وأناباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم». إنهم فى تميزهم الصوفية ، يتشبهون بالمبادئ الأولى ، ويخلقون بأخلاق الله ، أى يحققون فى أنفسهم ويطوون فيها العالم الأكبر كله ويصعدون عن المادة من جميع الوجوه بالمعارف على ماهى عليه هيئة الوجود^(٢) .

أما الحكمة التى عليها الأرسططاليسيون ومن تابعهم من متفلسفة الإسلاميين فهى حكمة متهافة القواعد باطلة الأصول لضعف قواعدها وبطلان مبادئها^(٣) وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول أى معاينة المعانى ومشاهدة الموجودات مكافضة . إنهم لجأوا إلى الفكر ونظم الدليل فى صورة قياس وبرهان واعتصموا ونصبوا الحدود والرسوم ولم يعرفوا تناوب الأنوار الإشرافية^(٤) . فالأرسططاليسيون إذن عند الإشرافيين لم يصلوا إلى المعارف الحققة ، ماداموا حرموا من طريق الكشف

(١) شرح حكمة الاشراق ص ١٦

(٢) شرح حكمة الاشراق ص ٤

(٣) شرح حكمة الاشراق ص ٥

(٤) شرح حكمة الاشراق ص ٢٠

..والمعاني وإشراق المعارف .. لم يعرفوا الحكمة المؤسسة على الإشراق ،
 ..الكشف ، حكمة المشاركة من أهل فارس . إن حكمتهم كخشية ذوقية ،
 فستت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وفيضانها
 بالإشراقات على الأنفس عند تجردها . « وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على
 الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ، خلا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم
 كان على البحث والبرهان لا غير ^(١) » ، ويهاجم السهروردى ابن سينا لمشائيتيه
 ولما جمته لأفلاطون ويرى أن الالتحام بأرسطو لا يؤدى إلى المعرفة الحققة .
 غير أن الاشراقية اتخذت بالرغم من هذا مبدأ لها دراسة المنطق الأرسططاليسى،
 بل جمعت دراسته رياضة روحية ، وقد أدى هذا إلى عملية إصلاح كبيرة
 فى المنطق الأرسططاليسى (٢) .

وستتكم عن هذه المحاولة فى الفصل الثانى . ولكن ما أريد أن أوجه إليه
 الأنظار أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث ،
 وأن الصوفية رفضوا العقل ، وأداته وآلته أى المنطق — سواء أ كان منطقا
 أرسططاليسيا أو منطقيا اسلاميا .

ويلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسططاليسى من حيث أنه طريق
 نظرى ، ولهذا لم يعرضوا للنقد تفصيلات هذا المنطق، ولم يحاولوا وضع منطق
 جديد . ولكن الاشراقية الصوفية اتخذت المنطق رياضة عقلية ثم عدلت فيه . وسرى
 السهروردى يتقد بعض مباحث المنطق الأرسططاليسى أولاً، ثم يضع مذهبها

(١) شرح حكمة الاشراق من ١٢

(٢) شرح حكمة الاشراق ص ٢٠

منطقياً آخر ، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الارسططاليسى اختصاراً مبتكراً .
ثانياً . وهو يسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث اشراقية بحيث يمكننا
نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء : « المنطق الاشراقى » ، وسنبعث فى
الفصل القادم موقف السهروردى من المنطق الارسططاليسى ، بل من المنطق
اليونانى ومحاولته المنطقية الجديدة .

الفصل الثاني

المنطق الإشرافي

قلنا إن السهروردي تجاه المنطق الأرسطاطليسي موقفا مزدوجا ، فهو -
أولا يقبل المنطق عامة ، ويعتبره إحدى رياضيات المتصوفة الاشراقية ، ثم يضع
منطقا جديدا ، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانيا . وقلنا إنه بهذا يخالف
الصوفية الذين لم يقبلوا أى صورة من صور التفكير النظري ، وإن كان
السهروردي نفسه يصرح بأنه توصل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق ،
ويسمى كثيرا من أبحاثه الجديدة « ضوابط إشرافية » فيقرر أنه في حكمة
الإشراق يبدأ على سياق ينتهي على الذوق والكشف والمشاهدة ومشاهدة الأنوار
بخلاف سياق المشافين الذي ينتهي على البحث الصرف . ويصف هذا السياق
الصوفي بأنه « سياق آخر وطريق أغرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط
وأقل أنه باقى التحصيل » (١) ويقرر في فقرة أخرى أنه سيجعل الآلة
الواقية للتفكير — أى المنطق — مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة
الفوائد (٢) . ويشرح الشارح هذا المنطق الإشرافي بأنه موجز ، حذف منه
الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال ، وأن السهروردي بين أشياء كانت في طريقهم
غير محصلة ولا مهيبة ، ويصف السهروردي كيفية حصوله على هذا المنطق
الموجز فيقول « لم يحصل لى أولا بالتفكير بل كان حتمونه بأمر آخر — ثم

١٠ — شرح حكمة الاشراق . ١٥ — ١٦

٢٠ — شرح . ٢٢

طلبت الحجة عليه^(١) أى أنه حصل عليه بالدوق ، ثم حاول البرهنة عليه نظرياً . وهذا ما يمحطنا نسميه منطقاً اشراقياً ، بالرغم مما فى هذه التسمية من تناقض . ومن شكنا فى صحة ما يقرره السهروردى أنه قد حصل عليه بالدوق أو بالإشراق . إنه محاولة عقلية بلا شك . بل استند فيه على فيلسوف إسلامي . عبقه هو أبو البركات البغدادي . وقد استند عليه بالذات فى بحثه للحد الأرسطاليسى واستخلص من آراء أبى البركات - براعة - مادته (٢) .

وينقسم هذا المنطق الاشراقى عند السهروردى إلى : مبحث التعريف الاشراقى ، ومبحث القضايا الاشراقية ، ومبحث القياس الاشراقى .

أما مبحث التعريف ، فليسهروردى نحوه موقف مزدوج : فهو أولاً ينكر التعريف الأرسطاليسى ، ثم يضع ثانياً مبحثه الخاص عن التعريف .

يبدأ السهروردى نقده للتعريف الأرسطاليسى بعرض آراء الأرسطاليسين والمتكلمين فى التعريف ، واختلافهما فيه ، ونقض الآخرين . لاستناد التعريف بالحد إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل^(٣) . ثم يضع نقده هو للتعريف الأرسطاليسى .

فيذكر أن الأرسطاليسيين يذهبون إلى أن التعريف يتكون من الذاتيين . أى الجنس والفصل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقررون أن المجهول لا يوصل إليه إلا بالمعلوم ، وهذا يؤدى إلى إنبهار مبحث التعريف بالحد جميعه ، لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يميز بها أنواع حقيقة واحدة عن

(١) شرح ص ١٦

(٢) أبو البركات البغدادي : المختار ج ٥ ص ٦٠

(٣) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٢ - ٦٥

أفراد غيرها من الحقائق التي تشترك معها في جنس واحد . فالتفصيل إذن هو الذاتي الخاص ، فإذا وجد في غير المحدود ، لم يكن خاصا وقد اعتبر خاصاً به ، وغير محسوس ، فهو مجهول مع الشيء ، فلا يمكن التعريف به ، لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف . أما إذا عرف بالأمور العامة - أى الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات - فلا يكون تعريفا خاصا ، كما افترض من قبل . والطريق الحقيقي للتعرف هو : إما طريق الاحساس ، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك . وإما طريق الكشف العيان - وهو أدق الطرق وأوثقها (١) .

م يهاجم السهروردى فكرة الذاتيات وإقيام التعريف عليها ، فيقول : « من ذكر ما عرف من الذاتيات - لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه . والمستشرق أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها إذ كثيرة الصفات غير ظاهرة » يقصد السهروردى بذلك أن الطاقة الانسانية لا تستطيع الاطاحة بجميع ذاتيات الحقيقة التي يطلب حدها ، فعارف الانسان ضئيلة تماما مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء . أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتي آخر ، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه - وعلى هذا الأساس ينكرون أى ذاتي آخر للماهية - فعليل خاطئ . « لأن الحقيقة انما تكون عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها ، فإذا انقده جواز ذاتي ، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة ، بل تكون مشكوكة . ويستخلص السهروردى من هذا أن الإتيان بالحد كما التزم المشاؤون - أى تركيه من الجنس والتفصيل - غير ممكن . ويحل

الشارح الشيرازى هذا إما بجواز الاخلال بذاتى لم يعرف ، وما لصعوبة تمييز الأجناس والقصول من اللوازم العامة والخاصة . ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص . ويقرر السهروردى آخر الأمر أن « صاحب المشائين » أى أرسططاليس - اعترف بصعوبة الاتيان بالحد (١) . هذا هو موقف السهروردى تجاه التعريف الحقيقى الارسططاليسى . ولكنه لم يكف بهذا الموقف الهادى . بل وضع مبحثاً للتعريف ، نستطيع أن نعرضه طبقاً للشذرات القليلة التى تركها . لنا فى كتابه حكمة الاشراق وبعض الجمل التى نقلها القبط الشيرازى عن كتاب المطارحات للسهروردى .

: يرى السهروردى أن الشيء إذا عرف لمن يعرف فيلغى أن يكون التعريف بأمور تختصه إما لتخصيص الآحاد ، أو لتخصيص البعض ، أو للاجتماع . أما عبارة « لتخصيص الآحاد » فيشرحها الشارح بأن يكون كل واحد من تلك الأمور التى هى أجزاء المعرفة مختصاً بالشيء كقولنا فى تعريف الانسان « إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر » ، ويعبر الشارح هذا التعريف - إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية - رسماً ناقصاً لخلوه من الجنس . أما عبارة « لتخصيص البعض » فيشرحها الشارح « بأن يكون بعض أجزاء المعرفة مختصاً بالمعرف دون البعض » ويعبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرفة غير المختص جنساً قريباً وجزء المعرفة المختص إما مفصل وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الانسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك . والتعريف الاول حد تام والثانى رسم تام . ويعبره حداً ناقصاً ، أو رسماً ناقصاً

إن كان الجزء المعروف غير المختص جنساً بعيداً ، أو ان كان الجزء المعروف المختص إما فصلاً وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك . ويرى الشارح هذا أيضاً إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبارة « أو للاجتماع » فيشرحها الشارح « بأن يكون التعريف بأمور لا تختص أحادها بشيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع — هو أن يختص مجموعها بالشئ دون شئ من أجزائه ، ويعبر الشارح هذا التعريف ربما ناقصاً ، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب ، فنقول في تعريف الخفاش إنه طائر وولود . . وكل واحد من هذين الأمرين - أى أنه طائر وأنه ولود - أعم من الخفاش ومجموعهما يختص به ^(١) » . فالتعريف اذن يحتمل على ثلاثة أنواع : هو أن يكون بأمور تختص الشئ أما لتخصيص الآحاد ، أو لتخصيص البعض ، أو للاجتماع . وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردى أكمل أنواعها . يفسر الشارح هذا - عن كتاب المطارحات للسهروردى - بأنه ليس هناك الا تعريفات بأمور تختص الاجتماع ، كما نقول في تعريف الإنسان : إنه المنتصب القائمة البادى البشرية عريض الأظفار ، لأن كلا من هذه الأمور ، وإن جاز وجودها في غير الإنسان ، لكن تختص به دون غيره ، بما نعرفه من الماهيات ، وما به يحصل تميزه ، ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية أخرى لا نعرفها . ويرى أن هذه الصعوبة إنما هي في الحدد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية ، فانه إذا عبر عن الإنسان بالحيوان الضاحك المنتصب القائمة البادى البشرية ، كان حداً تاماً لا يمنع عن الاصطلاح عليه ، ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار . . . فإن كل

واحد من ذكر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعناية ، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا التقصان فيها : وهذا عند السهروردى ليس برسم ، لأنه باللوازم ، والرسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات ، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه ، بخلاف الحاد بحسب العناية ، فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كلها ذاتي بحسب المفهوم ^(١) . وينقل الشارح عن السهروردى أن الحد المنهوى ينتفع به في العلوم شعلا لا يقصر عن الذى بحسب الماهية والحقيقة ^(٢) ، ويرد هذا في فقرة أخرى أيضا . بل إن الحد المنهوى — عنده — أصح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه ، لأن الحد بحسب الحقيقة — كما يذكر — قد يتقدح وجوده في ماهية أخرى لا يطعها الحاد ، كما أنه يجوز الإخلال بذاتي للشيء لم يطلع عليه . وعلى العموم تكثر في هذا الحد الأغالط الحديثة . ويفرق السهروردى بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم ، لأن الرسم يحصل باللوازم . بينما الحد المنهوى هو مجموعة المحمولات الذاتية التي تطلق على الشيء بحسب المفهوم ^(٣) .

هل هنالك صلة بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم ؟ في الواقع لا توجد صلة ما ، لأن التعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل : أما التعريف بحسب الاسم فهو « تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة أم لا » . فهناك إذن فرق بين الإثنين . والتعريف بحسب المفهوم والعناية شيء جديده

(١) شرح ص ٦٢

(٢) شرح ص ٥٢

(٣) شرح ص ٧٢

لا يشبه الحد الأرسطاليسى ويبتعد أيضا عن الحد الإسمى .

أنكر السهروردى الحد الارسطاليسى — كما رأينا — ووضع حداً يخالف الحد فى جوهره . وجوهر الحد الارسطاليسى هو فكرة الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . واستناد الحد عند أرسطو إلى هذه الفكرة لم يقبله السهروردى لأسباب تتصل بمذهبه العام ولذلك خلا الحد عنده من فكرة الماهية أو من هذا العنصر الميتافيزيقى . ويؤكد السهروردى يتفق مع المتكلمين فى انكارهم لاستناد الحد على الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . ولكنه يختلف عنهم فى اعتباره الحد بحسب العناية هو محولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم . ولكن هل نستطيع أن نقبل من السهروردى اعتباره الخاصة من الذاتيات ؟ أو بمعنى أدق هل نستطيع أن نرجع هذا الحد — كما أرجعه الشارح — إلى الرسم الناقص بالرغم من أن السهروردى لا يقر بهذا فإلحج الأثر الجاليسى فيه ؟ ومع ذلك يمكننى أن أقول إنه على فرض وجود هذا الأثر الجاليسى ، فهو عنصر غير أرسطاليسى على الإطلاق .

أما بحث القضايا الإشرافى فيضج السهروردى فيه آراء مبتكرة . فلم يوافق إلى تقاسيم القضايا التى وضعها أرسطو . بل يحاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التى يسميها بالضرورية البتانة — والبتانة من البت أى الجزم والقطع ^(١) .

إن القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة . وهذا هو التقسيم الأرسطاليسى المشهور والذي يكاد يقبله المنطق المبورى حتى .

الآن ، ولكن السهروردى يهاجمه أو ينقده . أما في باب الكيفية فيخلص السهروردى من الإهمال والبعضية بالفراض . أما في باب الكيفية فيخلص من السلب بالعدول ، فإذا صار السلب جزءا للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعا للنسبة ، فتصبح القضايا موجبة . أما في باب الجهة فيجعل السهروردى الجهات من الامكان والامتناع وغيرهما جزءا للمحمول حتى تكون القضايا دائما ضرورية ، وسرى المحاولة البارة التي قام بها السهروردى للتخلص من توسعات المنطق الارسططاليسى .

أما عن الرد في باب الكية فيحاول السهروردى أن يتخلص من القضية الجزئية فيقول إنه وفي الممثلة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان أب . فإن جد مثلا أو إما قد يكون اب أو جد والبعض فيه إهمال أيضا ، فإن أبعاد الشيء كثيرة . فلنجعل لذلك البعض في القياسات إسماء خاصا — وليكن مثلا ج . فيقال : كل ج كذا ، فيصير قضية محيطه فيزول عنها الإهمال المفلط . ولكن لماذا يريد السهروردى أن يتخلص من القضية الجزئية ؟ إنه يرى أنه لا ينفع بالقضية البعضية أى القضية الجزئية إلا في بعض مواضع العكس والقيض وكذا في الشرطيات . . . كما يقال : قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق ، فليصين ذلك الحال ولنجعل مستغرقة ، فيقال كلما كان زيد في البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق . وكون صيغة البعض مبهمة لا ينكر . اعتبر السهروردى إذن بعض أحوال المقدم في الشرطية . بعض أفراد الموضوع في العملية ، ولما كانت هذه الافراد في العملية مبهمة أو بعضية — وقد انقضت كلية — فيجب أيضا جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية في الشرطية كلية . فالسهروردى يتخلص من الإهمال

والبعضية بالافتراض . وطريقته في هذا هو أن يحذف إرسال كية الموضوع أو إجمالها من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه يسمى الابعاض المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينة ، ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضي بحكم كلي شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضي . وهذه القضايا الكلية هي وحدها التي يرى السهروردي أنها تهيد في العلوم من ناحية ، وتضبط أحكام القضايا وتسببها من ناحية أخرى . يقول السهروردي : « إذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملًا دون أن يبين ذلك البعض . فإذا عمل على ما قلنا ، لا تبقى القضية الا محيطة ، فان الشواخص لا يطلب حالها في العلوم اذ لا برهان . وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل » (١) .

أما في باب الكيفية فيحاول السهروردي التخلّص من القضايا السالبة ، فيرد القضايا كلها الى القضية الكلية الموجبة ، وذلك بأن يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة » (٢) أما جزء المحمول وذلك بأن يجعله بعد الرابطة — لأنه اذا وضع قبلها كان قاطعا للنسبة — يرى السهروردي أن السالبة هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة ، وفي العربية ينبغى أن يكون السلب مقدما على الرابطة ليتفها كقولهم : زيد ليس هو كانيا ، وهذه القضية عند السهروردي هي القضية السالبة . لكن إذا ارتبط السالب بالرابطة ، فصار أحد جزئيا (أحد جزئي القضية الموضوع أو المحمول) فالربط الإيجابي بعد باق ، يقال : زيد هو لا كاتب . وقد صير السلب جزء المحمول ، فالمحمول الآن ليس إذن كاتب ، بل — لا كاتب — وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة . رد السهروردي إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا

موجبة معدولة الى موضوع أو المحمول ، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية (١).

أما في باب الجهة فقد فرد السهروردى القضايا جميعها الى الموجبة الضرورية وهى ما يسميها بالبتاة ، يقول : « إنه لا كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه كذلك ، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ، كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً ، أو يجب أن يكون حيواناً ، أو يمتنع أن يكون حجراً . فهذه هى الضرورية البتاة » (٢) وتفسير هذا : أن الممكن أو الممتنع أو الضروري لا جعل كل منهم موضوعاً للقضية ، وحمل على كل منهم امكانه أو امتناعه أو ضروره ، اعتبر العقل هذا الجمل في الحالات الثلاثة ضروريا ، واعتبر مادة القضية ضرورية ، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمولات فأصبحت القضايا كلها ضرورية بتاة (٣) . ويرى السهروردى أن البتاة هى الوحيدة التى تستخدم في العلوم ، أما القضايا الممتنعة والممكنة فلا تستخدم على الاطلاق . ولا يحدث هذا في الأحكام الدائمة بل في الأحكام الوقتية .. يقول السهروردى : « إنا إذا طلبنا في العلوم امكان شئ أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا . ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً به إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا . فلا يورد من القضايا إلا البتاة ، حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد (أى من الأفراد الشخصية) وقتاً ما كالنفس — صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتاً ما ، وكون

١ شرح : ص ١٠٥

٢ شرح : ص ٨٤

٣ شرح : ص ٨٤

الإنسان ضرورى النفس وقتا ما - يلزمه أبدا . وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت غير ذلك الوقت أيضا - أمر يلزمه أبدا . وهذا زائد على الكتابة ، فانها وإن كانت ضرورية الإمكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما .

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية فى رد القضايا إلى الضرورية البتامة :

أما الأولى فهي أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة فى المحمول فى القضايا الضرورية نفسها ، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة ، بينا القرينة دالة على الضرورة فليس من اللازم إذن أن نرد - كل إنسان هو بالضرورة حيوان - إلى القول : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيوانا . يقول السهرردى : « إذا كانت القضية ضرورية كفاانا جهة الربط فحسب ، أو أن يفرض كونها بتاته دون إدخال جهة أخرى فى المحمول مثل أن تقول : كل إنسان به هو حيوان . أما فى غير هذه القضايا ، فيجب إدراج الجهة فى المحمول .

أما المسألة الثانية : فهي أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات . وتفسير هذا : أن السلب التام هو ما يكون ضروريا ، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجابا إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع ، « فكل إنسان ليس بحجر » تنقلب إلى « كل إنسان يتمتع أن يكون حجرا » مفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب . وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة ، وهذا ما يحدث أيضا فى القضايا الممكنة ، أى على السلب غير التام ، أو السلب الامكانى ، فان السلب فى القضية الممكنة يتقلب إلى موجبة ، وذلك بمجرد إدراج الجهة فى المحمول . يقول السهرردى : « لنا أن لا تعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات ، فان السلب التام من الضرورى ،

وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا ، وكذا الامكان .
واعلم أن القضية أيضا حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى فانه حكم
فى الذهن ليس بانتفاء محض . وهو اثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء .
والشئ لم يخرج عن الانتفاء والثبوت . أما النفى والاثبات فى العقل فهما
حكمان ذهنيان حالهما شئ آخر ، فالمقول اذن لم يحكم عليه بحال ما فليس
بمبنى ولا مثبت ، بل هو فى نفسه أما متنفذ أو ثابت (١) . يكاد السهروردى
يعترف هنا بالسلب ، فهو يعتبره حكما عقليا ، ولكنه يعود فيقول إنه اثبات من
حيث أنه حكم بالانتفاء . وكل حكم بالاثبات أو بالنفى فهو اثبات .

والسبب الذى يدعو السهروردى إلى الاعتراف بالسلب فى هذه الصورة .
هو أهمية السلب فى مبحث التناقض ، يقول صاحب التعليقات : « إنا مبشر
الاشراقين لسانا بمن يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طيا ، ويهمل جانب
التناقض إهمالا ، فيصير مسانغا لطرق الأغاليط إلى الأذهان ، ومحللولوج
شياطين الأوهام بشرورها وظلماتها الى سماء الحكمة بدعائم البراهين المنورة .
بأشراقات العقل ، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولا ، ثم عطف
النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التى محولاتها تلك
السوالب ضروريات تثبات » (٢) فالسبب اذن الذى يدعو الاشراقين - أو بمعنى
أدق السهروردى - إلى اعتبار السلب ، هو كما قلنا من قبل - أن له عملا
هاما فى مسألة التناقض ، وهى مسألة تعرض لها السهروردى كما سنرى . ولكن
اعتبار السلب هذا ، وضعه السهروردى فى صورة الإيجاب بل واعتبره اثباتا .

(١) شرح . . . ص ٨٤ - ٨٦ .

(٢) المصدر عينه ، الصفحات نفسها .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردى لم يعترف في باب الكلية والجهة والكيفية الا بقضية واحدة هي القضية الكلية الموجبة الضرورية وهي البتة .

لما هي إذن فائدة هذه المحاولة وما هي نتائجها ؟ علل السهروردى هذا بأنه لا يطلب في العلوم البرهنة على قضايا جزئية ، ولكن ما يطلب هو الحكم الكلى العام ، أو بمعنى أدق القانون العلمى . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التي لا قيمة لها وسيسهله إلى أقصى الحدود .

أما نتيجة رد القضايا إلى القضية البتة ، فكانت على جانب من الأهمية في مباحث ثلاثة من المنطق : هي مبحث التناقض ومبحث العكس ومبحث القياس ، بحيث سنجد أنفسنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعد اليونانية ، أرسططاليسية كانت أو رواقية .

أما التناقض ، فيقول السهروردى بأنه — عند المناطقة — اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير ، وهو يوافقهم في هذا التعريف ، ويوافقهم أيضاً في اعتبار شروط التناقض الثمانية وهي : اتفاق القضيتين في الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى ، والكل والجزء ، والقوة ، والفعل ، والشرط ، والاضافة ، والزمان والمكان . ولكن يبدأ الاختلاف بين السهروردى وبين المناطقة الأرسططاليسيين حين يضيف المناطقة في القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف في الكلية والجزئية فيكون تقيض لـ م — ج نى وتقيض لـ س — ج م . وهذا للشرط لازم عدد المناطقة ، لأنه بدونها يمكن أن تكذب القضايا معاً ، مثل الكلبيين

في مادة الامكان ، كما نقول : كل انسان كاتب ، ولا واحد من الناس بكاتب .
وأن يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان أيضا . ومن الامثلة على هذا :
بعض الناس كاتب - بعض الناس ليس بكاتب .

والحالة الأولى - أى كذب القضيتين معا - يحبر تضاداً ، لأن التضاد يكون
بين كم و لكس . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا تصدقان معا ولكنهما
قد تكذبان معا .

والحالة الثانية دخول تحت التضاد ، لأنها بين جـم و جـس ، وهاتان
القضيتان قد تصدقان معا . وحكم القضيتين الداخليتين تحت التضاد أنهما
لا يكذبان معا ولكن قد يصدقان معا . فعدم اشتراط الاختلاف في الكمية
يخرج هذه القضايا عن أن تكون تناقضا إلى أن تكون صورا أخرى من
الاستدلالات المباشرة . فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط .

ولكن السهروردى لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع ، كما أنه لم يقبل
إضافة شرط حاشر أيضا هو الاختلاف في الجهات ، فقال : « لا يحتاج إلى
زيادة شرط ، بل يسلب ما أوجبه بعينه » وهذه هي عملية التناقض عند
السهروردى .. أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير في الكمية ، وهذا
ما أملاه عليه مذهب الصام الذى يقرر أن القضية المستعملة في العلوم هي
الضرورية البتاة . وقيض القضية البتاة « كل فلان بالضرورة هو ممكن أن
يكون بهمانا » ، هو « ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا »
وهكذا في غيره : إذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر مثلا ، نقيضه ليس لا
شيء من الانسان بحجر . وقد سلب ما أوجبه بعينه في النقيضين . فالتناقض

إذن عند السهروردى هو إدخال حرف السلب لاغير من غير تغيير فى جهة أو
فى كمية ، فالقضية الأولى التى يعتبرها الأرسططاليسيون كـ م نقيضها عندهم
جـ س والقضية الثانية كـ س نقيضها عندهم جـ م أما السهروردى فاعتبر نقيض
كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية ، ولكن يلزم من
القضية النقيض لوازم جزئية ، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان ، فنقيضه
ليس كل إنسان بالضرورة حيوانا ، ويلزم من هذا النقيض « بعض الانسان
ليس بحيوان بالامكان » ، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية « ليس كل
إنسان حيوانا » ، وإذا قلنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة ، فنقيضه
ليس لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة ، ويلزم من هذا النقيض ، بعض
الانسان حجر بالامكان ، يقول السهروردى : « لزم من سلب الاستغراق فى
الاجاب ييقن سلب البعض مع جواز الاججاب فى البعض ، ومن سلب
الاستغراق فى السلب ييقن سلب البعض وجواز سلب البعض » وهذه هى
فائدة القضية الجزئية .

وقد اعترف السهروردى بفائدة القضية البعضية فى بعض نواحي التناقض
والعكس فقال : « ولا يفتح بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس
والنقيض ، ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض ، وليس لما بعد
ذلك ثمة فائدة فى التناقض ، لأنه ليس لما هى نفسها نقيض : « القضية التى
خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض » أى ليس لها نقيض من
جنسها ، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية ، أدى هذا الإدخال إلى
تغيير الموضوعين فلا يصح أن نقول — بعض الحيوان إنسان ، ليس بعض
الحيوان إنسانا : « لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان

غير البعض الذى ليس بإنسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً . ومعنى هذا الخروج على قاعدة التناقض - هى أن يكون الاختلاف بين القضيتين في السلب والایجاب لآخر ، ولكن الطريقة التى نستطيع بواسطتها الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيط ، والمحيط لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا في الكيفية ، يقول السهروردى « إذا عينا البعض وجعلناه له اسماً - كما ذكرنا من جملة مستقراً - كان على ما سبق » .

نستطيع أن نتبين من هذا : أولاً أن رد السهروردى للقضايا إلى الضرورية بالقبالة أثر على مبحث التناقض عنده ، وجعله مختلفاً تمام الاختلاف مع الأساطيليين .

ثانياً : أن السهروردى لم ينكر السلب إطلاقاً لفائدته في التناقض .

ثالثاً : أنه اعترف بفائدة الجزئيات في بعض مواد التناقض . ويرى السهروردى أن مبحث التناقض - كما عرضه - يفتى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاؤون ، ويخلص المنطق من كثير من التطويلات التى لا فائدة لها (١) .

أما في العكس - وأقصد العكس المستوى - فإن السهروردى يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها . وذلك أن العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا ، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية ، وبقاء المصدق والكذب بمألهما ، فإذا أردنا أن تأتى بعكس القضية : كل إنسان حيوان ، لم

تستطع أن تقول : كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع في القضية الأولى
أخص من المحمول ، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن في العكس
حملنا المحمول على الموضوع ، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام
فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس . وهو عدم استغراق
حدد في العكس لم يكن مستغرقا في الأصل . . . فحيوان لم تستغرق في
الأصل واستغرقت في الفرع . ويعترف السهروردى بهذا ، ولكن يبدأ
بالخلاف بينه وبين الأرسططاليسيين في مسألة عكس الموجبة الضرورية ،
فالسهروردى يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية ، سواء
كانت جتها قبل أن ترد إلى ضرورة إمكانها أو امتناعا أو وجوبا . والقضية :
بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيوانا ، عكسها : بالضرورة بعض
ما يمكن أن يكون حيوانا فهو إنسان . والقضية : بالضرورة كل إنسان
يجب أن يكون حيوانا — تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون
حيوانا فهو إنسان ، والقضية : بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجرا
تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجرا فهو إنسان .
فالسهروردى إذن ينقل الجهة كما هي إلى العكس لتصبح القضايا كلها
ضرورية بئامة : « عكس الضرورية البئامة الموجبة ضرورية بئامة موجبة ، مع
أى جهة كانت ، فاللهيطة والجزئية انعكاس ، على أن شيئا من المحمول
يوصف بالموضوع مهيلا » (١)

لم يوافق الأرسططاليسيون على عكس الموجهة الضرورية إلى ضرورة:
لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضروريا للموضوع في الأصل : كل كاتب
إنسان ، والمحمول ضرورى للموضوع في العكس : كل انسان كاتب ، لأنه
يكون بالامكان لا بالضرورة . ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية-
الموجهة قضية ممكنة موجهة- أما السهروردى فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة
المقيدة عنده في العلوم هي القضية البتاة الضرورية . غير أنه ينبغي أن نلاحظ
أن السهروردى لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون
إنسانا ، إلى القضية : بالضرورة كل انسان يجب أن يكون كاتباً .. بل إلى:
بالضرورة بعض ما يجب أن يكون انسانا فهو كاتب (١) .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردى فهو سالبة كلية
ضرورية : إذا كان بالضرورة لاشئ من الانسان بحجر ، عكسها : لاشئ-
من الحجر بانسان بالضرورة ، لأنه ان لم يكن هذا العكس صادقا صدق-
تقيضه : ليس لاشئ من الحجر بانسان بالضرورة .. ولزم عن هذا : بعض
الحجر إنسان ، لأن السهروردى قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق
في السلب ، يقين الإيجاب في البعض . وهذه القضية البعضية إذا ما عكست-
كانت : بعض الانسان حجر ، وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس .
أما الأصل : وهو بالضرورة لاشئ من الانسان بحجر ، فقد كذب لصدق
بعض الانسان حجر ، أما العكس : وهو لاشئ من الحجر بانسان ، فكذب
لصدق بعض الحجر إنسان ، ويرى السهروردى أن الضرورية البتاة إذا

كان الامكان جزء محولها ، فان كان معها سلب يتقل أيضا ، كقولهم : بالضرورة كل انسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا ، فهي بائنة موجبة عكسها : بالضرورة شيء مما يكن أن يكون كاتبا فهو انسان . ان السلب يذمى أن يتقل مع الامكان ، لأن العكس جعل المحمول بكلية موضوع والموضوع بكلية محمولا : وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلبا كليا ، فيجب أن يتقل هذا الكلى في العكس ، لأنه جعل الموضوع محمولا بكلية لا يجزء منه . السهروردى يتفق مع الأرسططاليسيين في أن عكس السالبة الكلية أى كس سالبة كلية أى كس . ويختلف معهم أيضا في مسألة الجهة ، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية — وهى التى تعود اليها سالبة السهروردى الكلية — الى موجبة ضرورية ؛ ولكنهم ينقلونها موجبة ممكنة . وقد عرضنا لهذا من قبل (١) .

أما السالبة الجزئية : فلا تنعكس عند الأرسططاليسيين ، ولكن السهروردى يرى أنه من الممكن انعكاسها . فاذا قلنا ليس بعض الحيوان انسان — وعينا هذا البعض من الحيوان الذى ليس بانسان ، وذلك بأن نجعله فرسا أو غيره من الحيوانات غير الانسانية ، وجعلناه كليا ، قلنا : لا شيء من الفرس بانسان .. استطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لا شيء من الانسان فرس . ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك بجعل السلب جزء المحمول ، فليس بعض الحيوان انسانا هو غير انسان . ثم نعكسها الى بعض غير الانسان حيوان . أما في الحالة الأولى فان تاردنا القضية الجزئية السالبة الى قضية كلية سالبة ، وذلك بأن نصين النوع الذى سلب عنه المحمول

ونعتبره كلياً ، ثم نسلب عنه المحمول سلماً كلياً . أما في الحالة الثانية فردنا القضية الجزئية السالبة الى القضية الجزئية الموجبة . وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة — أى مرتبطاً بالمحمول . والسروردي يعتبر السلب الحالة ما كانت أداته مرتبطة بالرابطة ، وتلك الحالتين هي التي يمكن فيهما انعكاس الجزئية السالبة . ويرى السروردي آخر الامر أن ذكر التقيض والعكس والمهمات البعضية لا فائدة منه على الاطلاق ، ولكن ينبغي ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية (١) .

أما عن القياس وأشكاله : فإن السروردي يسقط أولاً الشكل الرابع لأنه « السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف . » أما أكل الأشكال فهو الأول : « التام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمولاً المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية ، وهو ، السياق التام (٢) » والشكل الاول عند السروردي ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين جاتيتين — كل ج ب جة . وكل ا ب بة ينتج عنهما كل ج ا جة . يقول السروردي : « يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة ، فلا يقع الخط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة ، ولأن السلب له مدخل في كون السلب قضية إذ هو جزء التصديق على ماسبق ، فنحذفه جزءاً للموجبة » فالسلب إذن لا يجب أن يحذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضية لا انتفاء جزئياً ، بل نفعه في صورة الايجاب . ولكن ليس معنى وضعه في صورة الايجاب ذكر السبب مع إن إيجاب الامتناع — أى تحويل جهة الامتناع

(١) شرح : ص ٩٢ — ٩٤

(٢) شرح : ص ١٠٢

إلى جهة الوجوب - ينفي عن ذكر السلب الضروري ، أما الممكن فإن إيجابه وسلبه سواء - كما رأينا من قبل . فالسهروردي يخلص من السلب في المقدمة السالبة بجعله جزء المحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة . ويخلص السهروردي من الكنية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض - كما بينا من قبل - في رده للقضية الجزئية الوكلية : « إذا كانت المقدمة جزئية فلنجعلها مستغرقة - كما سبق - مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقا ، وكل ناطق ضاحك مثلا . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وإن كان معها ، وليكن د - فكل د ناطق وكل ناطق كذا ، على ما سبق ، أي كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك . ويقرر السهروردي بعد ذلك أنه لا حاجة إلى القول : بعض الحيوان د . ثم ضمها إلى مقدمة أخرى هي - كل د ضاحك - لكي تلحق بعض الحيوان ضاحك . وهي النتيجة المطلوب الوصول إليها ، لأن د في الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان ، فنثبت إذن أن نحمل على الحيوان اسمه .

أما عن الجهات : فيرى السهروردي أنه ينبغي أن تجعل جزء المحمول حتى تكون القضايا كلها بئانه « لا كان الطرف الأخير يعدى إلى الطرف الأوسط . بوسط الأوسط ، فالجهات في القضية الضرورية البتانة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في إحداها فيتعدى إلى الأصغر - مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة ، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية ، أو ممكن المشي - ولا يحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات » هذا التطويل الذي يذهب إليه المشاورون - وينتهي السهروردي إلى القول بأن « الضابط الاشرافي مقنع ، والسياق ان الآخرا - ويقعده الشكل الثاني والثالث - ذاتا بان لهذا السياق » ولكن ليس معنى هذا أن السهروردي لم يبحث هذين الشكلين ،

بل بجهتها في ضوء مذهبه (١) .

أما عن الشكل الثاني فيقول السهروردى : « إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فيعلم يقينا أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر ؛ أيهما جعل هو موضوعا في النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية جاتة . يحكم السهروردى عن إنتاج القضايا الكلية فحسب ، ولهذا قال : إذا كانت قضيتان محيطتان . أما إذا كان هناك في مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغى أن تقلب كلية ، بقول السهروردى : « إن كان في السياق جزئية فلتجعل كلية » وعلى هذا رد السهروردى الضريين الثالث والرابع في هذا الشكل وهما .

ج	س	ج	م
ك	م	ك	س
س	ج	س	ج

إلى الضريين الأولين . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السهروردى وبين أرسطو في هذا الشكل ، بل حاول أن يرد قضايا الضريين الأول والثاني إلى قضيتين موجبتين . وهذان الضريان هما :

ك	س	ك	م
ك	م	ك	س
س	ك	س	ك

واما طريقته في الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول. فالمقدمة:- كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، جعل فيها الامكان جزء المحمول. وكل حجر بالضرورة يمتنع الكتابة في هذه المقدمة جعل السلب الضرورة جزء المحمول. وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع.. وينتج من هاتين المقدمتين أن الإنسان بالضرورة يمتنع الحجريه. ومن الملحوظ هنا أن هنا المحمول في المقدمتين السالفتين غير متحد، فهو في القضية الأولى: ممكن الكتابة، وفي القضية الثانية: ممتنع الكتابة. أما عند أرسطو فينبغي أن يكون المحمول - أى الحد الأوسط - في المقدمتين واحدا. يقول السهروردي: « لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق». ويلاحظ أيضا أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هما - كما رأينا - موجتان. يقول القطب الشيرازي: إن في هذا الشكل « لا يشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الإشرافيين بخلافها عند المشائين». أما المصدر الشيرازي فيرى أن الإشرافيين يقررون اختلاف المقدمتين في الكيف بأحد الوجهين، أى بأن تكون إحداهما موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكول محمول إحداهما فقط مشتملا على سلب.

أما عن اشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السهروردي: « إنما يعتبر الشراكة فيما وراء الجهة المجعل جزء المحمول» فقد اشترك المحمولان المذكوران في المقدمتين الآتقتي الذكر في الكتابة، ولكن اختلفت الجهة، فكانت احداهما امكانا والأخرى امتناعا، أى تكون الجهة التي تجعل جزءا من محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التي تجعل جزءا من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولان إذن يتفيران في الجهة.. يقول السهروردي: « يجوز تفاير جهتي القضية فيه ». والحد الأوسط لا يلغى على هذا الأساس تكراره بتمامه في هذه

الشكل، لأن براعى فيه أن هناك سلبا في إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع ، كما أن الجهة قد تكون امتناعا في أحدهما وامكانا أو إيجابا في الآخر . يمكن إذن في الانتاج أن يتحدد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة .

يختلف إذن هذا «القانون الإشراقى» عن «القانون الأرسططاليسى» الذى يتقل المحمول في الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف في الكمية أو الكيفية أو الجهة . فالاشراقيون إذن خرجوا على الشكل الأرسططاليسى في صورته وشروطه : أما في صورته ، فلا أنهم لم يشترطوا الاتحاد أو تقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى . أما في شروطه فلا أنهم لم يوافقوا على اختلاف المقدمتين في الكيف ، بل ردوا المسألة في كل حالة إلى موجهة . ويرى السهروردى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول .. يقول : « ومخرجه من السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، وكل قضيتين استحال على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى لموضوعاهما بالضرورة متباينان » ، يذبح أن هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان ويلزم أيضا عن تباین الموضوعين اختلافهما :

أولا - إذا كان محمول إحدى المقدمتين في البتة ممكن النسبة مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة - وكان محمول المقدمة الاخرى واجب ، مثل : كل ججير بالضرورة كاتب ، فيلزم : أن الإنسان بالضرورة غير حجر .

ثانيا - إذا كان محمول إحدى المقدمتين في البتة ممكن النسبة ، ومحمول الاخرى يتمتع النسبة مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة ، وكل حجر بالضرورة فهو ممتع الكتابة ، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتع الحجرية .

فاختلاف النسبة في الجهة يصبح تباین الموضوعين ، وهذا ما يؤيد النتيجة التي استخلصها السهروردی ببیانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول . وهذه النتيجة هي : أن هذين القولین قضیتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متباثتان . ویثنی السهروردی من عرض الشكل الثانی بقوله : « اذا علمنا القانون فكل مقدمین صادفتاهما علی هذا القانون علمنا أن حالهما كما سبق وتركنا التطویل علی أصحابه فی الضروب والبیان والخلطة » . أما هذا القانون ، فقد ذكرناه من قبل ، وهو اختلاف الموضوعين بحيث یستحيل اثبات محمول أحدهما علی موضوع الأخری ، علی أن نرد القضیا کلها الی الكلية الموجبة البتة . ویغنی هذا عن تطویل المنطق الارسططالینی فی هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة ، وهو فی منطق السهروردی واحدة (١) .

أما عن الشكل الثالث فیقول السهروردی : إذا وجدنا شیئا واحدا معینا كالأوسط وصفاً لمحمولين ، علمنا أن شیئا من أحد المحمولین موصوف بالمحمول الآخر ضرورة ، وهذا التعریف للشکل الثالث یتفق مع التعریف الارسططالینی له فالحد الأوسط هو موضوع فی المقدمین . والنتيجة أن شیئا من المحمولین موصوف بالمحمول الآخر ، ومعنی هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية . والأمثلة التي یعطیها السهروردی تثبت هذا ، فمثلا : إن يكون زيد حیوانا أو زيد إنسانا ، علمنا أن شیئا من الحیوان إنسان ، بل وشئ من الإنسان حیوان علی أى طریق كان . وإذا كان هذا الشئ المعین معنى عاما ، فیجعل مستغرقا ، كقولنا : كل انسان حیوان وكل انسان ناطق . فصار هذا الحصر شیئا معینا موصوفا بالأمین ، فیلزم أن يكون شئ من أحدهما هو الآخر ، وهذه النتيجة الجزئية

في بعض الحيوان ناطق : بل ان السهروردى يعترف صراحة بأن النتيجة في ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول: « لا يلزم انصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق ، فان المحمولين أو أحدهما ربما يكون أهم من الموضوع الذى هو الأوسط والطرف الآخر ، فلا يلزم انصاف كل أحدهما بالآخر ، بل شيء من أحدهما هو الآخر » وإذا كانت النتيجة جزئية ، فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية ، لأن النتيجة تتبع الأخرى من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط في هذا الشكل كلية المقدمتين - تبعا لمذهب السهروردى العام الذى يقرر أن القضايا ينبغي أن تكون كلها كلية - بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين : كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب . يقول السهروردى : « وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشراكة في الموضوع يجوز — فان البعض داخل في الكل — فتعين كون الشيء الواحد موصوفا بالمحمولين ، ويلزم انصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر » . أما عن السلب ، فيفتق السهروردى فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله الى المحمول ، حتى تصير القضايا كلها موجبة : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان فهو غير الحجر ، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر وإذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة ، ولم تعد تمة حاجبة الى سلب - وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب - ونخرج عن هذا نتيجة موجبة: فمثلا كل إنسان هو لا طائر و كل إنسان هو لا فرس أنتج أن شيئا مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس . يروى السهروردى أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول في

المقدمتين استغنينا عن ضروب كثيرة . ثم يقول إن مدار هذا الشكل « هو يتقن »
إلتصاف شيء واحد بشيئين ، ونخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين
قضيةتان فيهما شيء ما ووصف بكلا المحمولين ، وكل قضيتين فيهما شيء ما ووصف
بكلا المحمولين ، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر ، فهذا
القولان هكذا حالهما ^(١) .

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردي أن شرائطها تشبه شرائط
القياس الجلي ، ولذلك لم يجد السهروردي داعيا لتكرار بحثها ^(٢) .

والآن تبين لنا أن رد القضايا الى القضية الكلية الموجبة البتاة كان له أثر
كبير على مباحث القياس ، وأنه نتج عن هذا خروج تلك المباحث في كثير من
نأبحاثها عن المباحث اليونانية .



تلك هي محاولة السهروردي المنطقية ، وهي محاولة من أعمق المحاولات
في تاريخ المنطق على العموم ، لا نجد لها مثيلا لدى مفكرى الإسلام ، ولا لدى
مفكرى اليونان من قبلهم . فقد وضع كما رأينا مبحثا في الحد ، من المرجح أنه
لم يأت فيه الى حد ما بمؤثرات خارجية . ثم وضع مبحثا في القضايا حاول أن
يرد فيه جميع القضايا الى القضايا التي أسماها بالبتاة . ولم يسرف بفسادة ما
للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الاقيسة ،
فغير بهذا كثيرا من أصول المنطق الأرسططاليسى . والسهروردي يشبه الى

(١) شرح : ١٩٣ — ١١٤

(٢) شرح : ١١٤ — ١١٦

حد كبير — المفاظة الرياضيين المعاصرين في أوربة الذين حاولوا إحصاء منطق أرسطو. غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السهروردي للمنطق الأرسططاليسى من ناحية ، ومنطقه الجديد من ناحية أخرى لا يمثل الصوفية فى شيء ، لأنه نقد المنطق من ناحية عقلية ووضع منطقاً عقلياً ، بينما الصوفية لا يعترفون بأى صورة من صور الفكر العقلى ، ولا ينقدون المنطق الأرسططاليسى أو أى صورة من صور التفكير من وجهة منطقية نظرية ، ولسكن ينقدونه من ناحية أنه يخالف فى جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق.

* * *

وبهذا ينتهى بحثنا لموقف مفكرى الإسلام — متكلمين أو أصوليين أو فقهاء أو صوفية أو فلاسفة — من المنطق الأرسططاليسى وغيره .. ونحن حاول فى المصنفات القادمة أن نبين انتقال هذا المنهج إلى دائرة العلماء .

الباب الخامس

مناهج البحث لدى علماء العلوم

الكيميائية والطبيعية والرياضية في العالم الاسلامي

الفصل الأول

انتقال العلم الى العالم الاسلامي

لنحاول في هذا الفصل تأريخ انتقال العلوم الكيميائية والطبيعية والرياضية الى العالم الاسلامي . إنني أؤخر هذا التاريخ لبحث مستقل شامل ، أرجو أن أقوم به قريبا إن شاء الله . ومن المؤكد أن حركة انتقال التراث العلمي قبل الإسلام - وبخاصة التراث اليوناني - الى العالم الاسلامي قد حظى بمناخ جليل من جبايرة الباحثين ، وقد حاولوا توضيح هذا الانتقال .. طرقه وأساليبه ورجاله . وكان بحث لوكلير عن تاريخ الطب عند العرب مثالا يحذى في دقة البحث والإحاطة بالموضوع ، كما قام براون أيضا بالكتابة في نفس الموضوع ، ثم تابعت الأبحاث في مختلف النطاقات ، وفي أقسام العلم الأخرى من طبيعية وكيميائية ورياضية . وبالرغم من دقة ما كتب ومعرفة الباحثين المتصدين لمصادر أبحاثهم معرفة تامة ، فإن مرور السنين يكشف لنا عن وثائق جديدة تزيد البحث خصوبة وتدعو الى الكتابة فيه مرة بل مرات أخرى .

أما نحن في هذا الكتاب الذي بين أيدينا فانتنا نؤرخ لمنهج المسلمين

الإبداعى ، ولا نتعرض لهذا الانتقال إلا فى صورة عامة ، محاولين فقط أن نستخرج منه بعض نماذج المنهج لدى بعض العلماء التطبيقيين .

لقد ذهب كثيرون من مؤرخى العلم إلى أن العلم العربى لم يبدأ إلا حين انتقل مجلس التعليم الطبى والعلمى من الاسكندرية فى عهد الخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز إلى انطاكية ومنها إلى حران ومنها إلى مرو متخذاً رحلة طويلة انتهت إلى بغداد ، ومن ثم بدأت المجامع العلمية فى بغداد حركة الترجمة من ناحية ، والبحث العلمى من ناحية أخرى . وقد استدعى خلفاء بنى العباس هؤلاء الترجمة إلى قصورهم ، وبني المأمون بعد ذلك بيت الحكمة ، وبدأ البحث التجريبي فى مختلف العلوم .

نستطيع إذن أن نقول : إن تاريخ العلم عند العرب يبدأ بهجرة المكتبة اليونانية الاسكندرانية إلى بغداد ، ثم أعقبها هجرة علمية أخرى من بلاد الأماجم - فارس القديمة - تحمل إلى العالم العربى « علم إيران » . ثم هجرة ثالثة أتت من الهند والسند تحمل الكثير من آراء الهند فى الطب والفلك والرياضيات ، وسرى فيما بعد عالماً كبيراً هو البيرونى يكلم فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » عن علوم الهند ، وكان البيرونى - فيما نعلم - عالماً محصياً .

هذا منهج مقارن ، وقد قام بمقارنة كل تلك العلوم الهندية - التى وصل إلى معرفتها معرفة تكاد تكون تامة ، من طب وفلك ورياضيات - بتراث اليونان العلمى ، ثم قارن كل هذا بما عتب المسلمون . ولقد وصل البيرونى إلى النتائج الخطيرة الآتية : أنه كان لدى الهند علم جزئى كبير ، على درجة من التقدم ، لكن لا يربطه رباط علمى أو منهجى . . أبحاث متناثرة فى الطب والرياضيات والفلكيات والطبيعات ، ولكنها خالية من الاطار المنهجى الراجع . وكان لدى اليونان - على العكس من هذا - نظرية العلم ، نظرية البرهان . فبينما

للاجميد لدى اليونان هذا العدد العديد من أبحاث الهنود في مختلف العلوم الجزئية التي كان الهنود سادتها ، لا يجميد لدى الهنود نظرية في العلم ، في البرهان ، ندى المقدمات اليقينية .. قمة للفكر اليوناني ، وسمة الحضارة اليونانية كلها . وكان الهنود يقفون متتالين متعجبين مسحورين ، حين يعرض لهم البيروني هذه النظرية الأخيرة ، بل إنهم نسبوه إلى السحر^(١) . هذه هي النتائج الخطيرة التي توصل إليها هذا العالم المنهجي ، الذي كان له أثره الكبير في تطور العلم الاسلامي ، بمنهجه الاستقرائي الرائع كما كان له فضله العظيم في تاريخ العلوم عامة . ولكن البيروني لم يثبته إلى فضله هو وفضل أسلافه من علماء التطبيق المسلمين إلى أن منهج المسلمين لم يكن هذا ولا ذاك ، فلام شغلوا بالعلم الجزئي . فحسب كما شغل الهنود ، ولا شغلوا بالنظر — وآله البرهان — كما شغل اليونان ، وإنما توصلوا إلى المنهج الاستقرائي التجريبي كمنهج ، وطبقوه على علوم الهنود وعلوم اليونان .

على أية حال : كانت الفكرة الشائعة عن دخول العلم أنه أتى من خارج . وذهب مؤرخو العلم الإنساني إلى أن العرب تناولوا هذه العلوم بالأخذ أو بالتعديل أو بالنقد . وإذا كان مؤرخو العلم الأوروبيين قد أنكروا فضل العرب الفلاسفة ، فإنهم لم يستطيعوا على الإطلاق إنكار فضلهم العلمي .. لكن على أساس أنه نتيجة لعلوم اليونان ، خاصة ونحن نعلم أن أفكار الحسن بن الهيثم حاشيت في أوروبا إلى زمان ليس بعيد عنا ، كما نعلم أن أبحاث الطوسي في الرياضيات تناولها لهندسة أقليدس ومصادراته ، بقيت زمنا طويلا يتناولها علماء أوروبا ، كما نعلم أن كتاب ابن سينا الطبي « القانون » بقي المرجع

(١) البيروني : تحقيق ص ٨ وما بعدها .

الأساسى لكليات الطب في أوروبا حتى القرن السابع عشر . وما زالت عنايتة الباحثين بالعلم العربى قائمة على أشدها ، يعنون بمكانته فى التراث العلمى ، وقد وجه الأنظار إلى قيمة هذا العلم مؤرخ تاريخ العلم الإنسانى : الأستاذ سارتون .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أن السبب الأساسى فى تطور العلم عند العرب . أنهم قابله بروح جديدة فى البحث كانت هى السبب الهام فى تطوره ودفعه دفعة قوية إلى الأمام ، ولولا هذه « الدفعة » لما عاشر ، ولما اعترف به مؤرخو العلم الأوربيون أدنى اعتراف . . لقد كان يدم المنهج الاستقرائى ، الذى اكتشفوه كما رأينا كاملا ، وقد رأينا حركة اكتشافه لدى مفكرى الاسلام . وقد انقل هذا المنهج إلى دوائر العلماء .

نستخلص من هذا أنه حين انتقل مجلس التعليم الطبى والعلمى والفلسفى من الاسكندرية إلى بغداد ، أى حين انتقلت مكتبة الاسكندرية المشهورة سليمة - كما أثبت ذلك الأستاذ ماكس مايرهوف اثباتا حاسما^(١) - ودخلت حقلها شيئا فشيئا إلى بغداد - قلب العالم العربى حينئذ - وجد العلم الوافد منها جديدا وطريقا فى البحث لم يألوه فى عالمه القديم . . فى الاسكندرية اليونانية أو فى اليونان نفسها . وخين أنى أيضا العلم الفارسى أو العلم الهندى . وجد أمامه منطلقا علميا يختلف أشد الاختلاف عن الطريقة الساذجة التى سادت أبحاث الهند فى الرياضيات والفلكيات وغيرها . ولولا هذا المنهج لسقط العلم فى العالم الاسلامى ، وانتهى أو على الأقل توقف عند أبحاث اليونان وأبحاث الهند والفارسيين .

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد من ٣٧ - ١٠٠ - التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .

وهنا يقابلنا السؤال العتيد وهو : ألم يكن لليونان إذن منهج تجريبي
استخدم في أبحاثهم ؟

لاشك أنه كان لديهم نوع من هذا المنهج ، وأن الشكاك التجريبيين -
ومخاصبه مدرسة الأطباء منهم - طبقوه إلى حد ما ، ولكن الشكاك التجريبيون
لم يتجسوا نجاحا يذكر في العالم اليوناني . ونحن نعلم أن جالينوس قد نقلت
آثاره إلى العالم الإسلامي ، واستفاد علماء المسلمين من تجاربه وأبحاثه ، وأن
جالينوس تأثر بالجانب التجريبي من منهج الشكاك التجريبيين ، وأن أهم
ماعتده من علم إنما يعود إلى تطبيق هذا المنهج - أو الجانب الإنشائي من
مذهب الشكاك التجريبيين العلمي - في أبحاثه . ولكن رغم هذا ، لم يتدفع
جالينوس في الطريق اندفاعا كاملا .. كان منطق أرسطو يعوقه إلى حد
كبير .. كان هناك علم طبي يوناني . وقد وصل هذا العلم كاملا إلى العالم العربي ،
وقامت مدرسة حنين بن اسحق بنقله ، وتخصصت فيه ، واستفادت منه .
وكثير من أبحاث الأطباء اليونانيين كانت تقوم على التجربة ، ولكن لم تكن
هذه التجربة كاملة ، وذات أصول ، وطرق تحقيق . وأحس الأطباء
المسلمون بهذا ، وصرطان ما انجسوا وجهة أخرى حين اتخذوا قواعد منهج
تجريبي نشأ في بيئة إسلامية خالصة .

نستطيع إذن أن نقول : أنه قد وضحت لنا المسألة إلى حد كبير : علم
آت من الخارج - وهذا لا ينكره منكر إطلاقا - كان لا بد أن يقف حيث كان ،
ولا يؤدي إلى تلك الأبحاث المليئة بالناضجة التي بين أيدينا الآن . ولكن
كان هناك منهج موجود في الداخل ، التصم مع دائرة العلوم الآتية من الخارج ،
موسارا سويا ، فأنتج لنا هذا المنهج حضارة جديدة .. لم تكن حضارة سحرية ،
بل وصلت إلى حضارة متكاملة تستندها روح علمية جديدة لم يعرفها

العالم القديم من قبل . فاذا كان اليونان فضل في الفلسفة ، فقد كان للعرب ، فضل في العلم والمنهج .

* * *

ولست أريد - كما قلت من قبل - أن أعرض لتاريخ العلم عند المسلمين ، وأن أتبع تطوره في مختلف النطاقات .. إن هذا سيكون موضع بحث آخر ، أرجو إن شاء الله أن أوفق إلى نشره في القريب العاجل . غير أنني أوجه أنظار القارئ إلى أعمال الباحث العظيم جورج سارتون وبالأخص في كتابه Introduction to the History of science فقد عرض في مواضع متعددة من هذا الكتاب الممتاز لأهمية العلم العربي في العصور الوسطى ، وقرر أن أعظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما كانت صادرة عن العبقريّة الإسلامية . كما بين أيضاً أن معظم الأبحاث العلمية الممتازة خلال هذه القرون الأربعة إنما تمت في لغة العلم الكبرى حينئذ - وهي اللغة العربية (١) .

لست أخوض في تاريخ العلم العربي الآن ، ولكن حسبي أن أقول : إن العلم كان يحيا هنا في طهلية وحركة ، بينما لم يكن هناك في أوروبا غير أبحاث قليلة باهتة ضامرة ، ولم يزه العلم هناك حتى تقل المنهج الإسلامي التجريبي . وانتقل إلى عرض بعض نماذج من هذا المنهج التجريبي لدى بعض المسلمين .

George Sarton : Introduction to the History of Science .

القسم الثالث من التمهيد ، والجزء الأول . وأنظر أيضا لجورج سارتون : العلم القديم

والمدنية الحديثة ترجمة الدكتور عبد الحميد صبرة من ٧٨ ، ٧٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥

١٣٥ ، ١٣٧ ومواضع أخرى متعددة

الفصل الثاني

نماذج من المنهج التجريبي لدى بعض علماء المسلمين

تنبه الإصويليون إلى أن منهج الاستقرائي هو منهج العلم . وقد رأينا القرافي من قبل - وهو بصدد بحثه لمسلك الدوران في أصول الفقه يقول : الدورانات عين التجربة ، وقد تكثر التجربة فتفيد القطع (١) . كما أن رضا الدين النيسابوري يؤكد أن « جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه (٢) » . ورأينا ابن تيمية مؤرخ المنهج الاستقرائي الإسلامى - يخوض في التجريبيات ، ويقرر أنها طريق العلم ، وبخاصة في الطب .

انحلت المنهج إذن من « القانون » إلى « التطبيق » ، ومارسه علماء المسلمين التجريبيين . ولنا تتبع هنا المنهج التجريبي في تطبيقاته المختلفة لدى علماء المسلمين في الطب والكيمياء والطب والنبات ، ولكننا تقدم بعض النماذج من تفكير عالم منهم أو طالين .

ولعل أقدم عالم وصلت إلينا أعماله العلمية هو جابر بن حيان (من المحتمل أنه توفي بعد عام ١٦٠ هـ) . ولكن النقد الداخلى لكتابات ابن حيان يؤكد أنها كتبت في أواخر القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع . وسواء صح وجود جابر بن حيان أم لم يصب ، فإن الأعمال الكيميائية المنسوبة إليه موجودة بين أيدينا ، وتدلل دلالة واضحة على قيام علم كيميائى عربى

في أواخر القرن الهجري الثالث ، وأوائل القرن الرابع . فأى منهج قامت عليه مباحث الكيمياء في هذا العصر المبكر ؟

إن الفكرة الرئيسية في مباحث جابر بن حيان الكيميائية هي استحالة المبادن ... تحول ماهية معدن الى ماهية معدن آخر . أو بمعنى أدق تحول طبيعة من الطبايع الى غيرها . فهل يفق هذا مع فكرة الماهية الأرسطائية التابعة كيفاً ؟ حقا ان جابر بن حيان كتب كتاب « الحدود » () وهو في مجموعهِ أرسطائيسى ، ولكنه كتبه فقط - كهمز عطف - لا كتاب تطبيق . ان الطبايع عنده تتغير ، ولكن تتغير لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكي تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى . ثم إننا في الغالب لا نصبل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصبل فقط إلى وزن الطبايع ، أى معرفتها كما : « الوصول إلى معرفة الطبايع ميزانها ، فن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تركبت » وأما كيف نعرف الكم ، فبالتجربة ، يقول : « والدربة تخرج ذلك ، فمن كان دربا ، كان طالما حقا ، ومن لم يكن دربا ، لم يكن عالما . وحسبك بالدربة في جميع الصنائع » (٢) وقد لاحظ الدكتور زكى نجيب محمود براءة غادرة أن الدربة عند جابر بن حيان تعنى التجربة (٣) . ويقول جابر بن حيان : « إن الصانع الدرب يحدق ، وغير الدرب يعطل » (٤) ولكن الدكتور زكى نجيب محمود لم ينتبه إلى أن جابر بن حيان يستخدم أيضا لفظ التجربة . إنه

(١) مختار رسائل جابر بن حيان « نشر كراوس » ص ٩٧ — ١١٥

(٢) جابر حيان .. كتاب السجين ، مختارات كروس ص ٤٦٤

(٣) الدكتور زكى نجيب : محمود جابر بن حيان ص ٥٧

(٤) جابر بن حيان : كتاب السجين ص ٤٦٤

نستخدمها ، كما استخدم كلمة الامتحان ^(١) . ويلاحظ أيضا أنه لم يرفض « شهادة الغير » كما توم الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه الرابع عن جابر بن حيان .. إنه يقرر أنه سيدكر في كتاب الخواص « ما توصل إليه بهجرته الشخصية ، لما صبح أوردته ، وما بطل رفضه ، وأن ما استخرجه سيقايسه على أقوال غيره » ويقرر أن الفلاسفة وغير العلماء يتساوون في تجربتهم في الأشياء الخاصة ، ثم يطلب أن يقارن ما وصل إليه بهجرته بخارب الآخرين ^(٢) .

وكان أمام جابر بن حيان طريقان : طريق المنطق الأرسطائي ... والقياس والبرهان ، وطريق المتكلمين .. وهو قياس الغائب على الشاهد . وكان منهجه التجريبي يحتم أن يأخذ بالطريق الثاني ، بل وأن يستخدم نفس التعبير فيقرر - وهو بصدد البحث في كيفية الاستدلال والاستنباط - أن تعلق شيء بآخر إنما يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة أوجه وهي :

١ - المجانسة .

ب - مجرى المادة .

ج - الآثار .

(١) دلالة المجانسة : الأنموذج .

ويسمى جابر بن حيان دلالة المجانسة بالأنموذج ، لأنها تقوم على استدلال بأنموذج جزئي على أنموذج جزئي آخر ، أو بأنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي ، وهو ما يقابل « الوقائع المختارة » في المنهج الاستقرائي المعاصر . ويقول جابر إن الرجل يرى صاحبه بعضا من الشيء

(١) جابر بن حيان : كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٢ (وانظر كتاب القديم ص ٥٤٧)

(٢) نفس المصدر ٢٣٤

ليدل به على أن الكل من ذلك الشيء مشابه لهذا البعض». ويرى ابن حيان أن دلالة هذا الباب من هذا الوجه ليست دلالة تامة صحيحة ، أى أنه يرى أنها ليست دلالة يقينية بل ظنية أو احتمالية ، ولكنه يذكر - وهنا يبين مصدره الذى أخذ منه هذه الدلالة - أن جماعة من أهل النظر « أى المتكلمين » قد استدلوا من هذا الباب على ما فيه دلالة على اضطراب ، أى أنهم ذهبوا إلى يقينية هذه الدلالة : « أعنى أنهم أفتوا من أجل هذا الشيء ، الذى هو النموذج مثلا ، وهو من جنسه ، شيئا آخر هو أكثر منه ». ولكن جابر بن حيان لا يوافق على هذا ويرى أن هذه الدلالة غير اضطرابية ولا تامة في كل حال : « وذلك أن هذا الشيء الذى هو النموذج مثلا لا يوجب وجود شيء آخر من جنسه ، حكمه في الجوهر والطبيعة حكمه » (١) .

تنبه جابر بن حيان إذن إلى وجود قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين ، ونادى بتطبيقه في التجربة . غير أن المتكلمين ذهبوا إلى أن نتائج هذا القياس يقينية إذا طبق في الإلهيات ، ولكنه - متوافقا مع روح منهجه التجريبي - لا يرى هذا ، بل يرى أن المانوية في نقاشهم مع المتكلمين ، استخدموا قياس هؤلاء الآخرين وقالوا : إذا كان في العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، فانه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وسائر ما ذكرنا « تكون كليات لهذه » . ويرى جابر بن حيان أن هذا الاستدلال ليس بواجب ، ليس يحتمى ضرورى حتى يثبتوا أن ما في العالم من هذه هو « أجزاء وأباض » ، أما قبل ذلك ، فليس يجب عنه ما أوجوه اضطرابا ، لأنه من الممكن أن يكون ما في العالم من هذه كليات في نفسها لا أجزاء ، ولذلك لا تصبح هذه الدلالة حتى نبين بالضرورة أن ما في العالم من هذه

أبعض وأجزاء. لا يقين إذن في هذا الاستدلال حتى نصل إلى كم هذه الأبعاض...
 يقول : « ألا ترى أن النموذج لا يثبت عنده بعم يقين — أى عنده من ذلك شيئا — غير ما أراه » (١) وهذا كلام ثمين في المنهج يقرر فيه احتمالية التجربة وظنيتها ، وبين أنه أوضح تجريبييا هذه الحقائق التي ذكرها بطريق موضح في كتيبه : الطب ، والأربعة الأحجار ، والتجميع ، والميدان ، والميزان . ويرى — وهو هنا يتناقض مع نفسه — أنه إذا جمعت تجاربه ودرست أسبابها « على الولاء والدوام ، خرج العلم منها واتقدح » ولعله قصد أنه قد وصل إلى الدقة في قياس الكم ، بحيث يكون له هو وحده « العلم الاضطراري الواجب » .
 وفي اختصار ، إنه يرى أن صاحب النموذج لا يدعى أن يدعى بيقينية تجربته أو استدلاله حتى يكون لديه كفا « كل ما كان من ذلك الجوهر » ، ويؤكد فكرة « الكم » حين يرفض ما يذهب إليه أصحاب النموذج من أنه الجزء والكل متضايقان « يقتضى أحدهما وجود الآخر ، إذا كان لا جزء إلا من كل ولا كل إلا من أجزاء » . وابن حيان لا ينكر مفهوم التضايق ، ولكنه يرى أنه لا بد من إثبات أن هذا الشيء جزئي وبعضى ، لأنه من الممكن أن يكون هذا الشيء الذي ظنوه جزئيا ، واستدلوا به على وجود غيره من جنسه ، هو كل ما في الوجود من هذا الشيء . أما إذا أثبتوا أن هذا للشيء الموجود جزئي واستدلوا به على وجود جزئي آخر مثله ، أو كلى هذا الشيء الذي يكون الجزئي من جنسه ، كان الاستدلال صحيحا بيقينيا اضطراريا ، وإن لم يكن كذلك لم يكن صحيحا اضطراريا ، لكن ممكنا يجوز أن يكون أولا يكون . . . ليس فيه علم ثابت يقيني » ، إن هذا استدلال لا ينتهي إلى المشابهة في الطبع ، متى وجدت ، ولا إلى إيجاب الوجود . فابن حيان إذن يأخذ بدلالة المحاكاة في إثبات قياس الشاهد على الغائب ، ولكنه لا يوافق على

يقينية هذا الطريق ، اللهم إلا إذا كان مستندا على الكم . وإذا كان جابر بن حيان وجد حقا في عصر جعفر الصادق وبعده فلا بد أنه قد عاصر أبا حنيفة . ومن المدهش حقا ألا يتنبه إلى أن قياس القائب على الشاهد في صورته الأصولية الفقهية ، كان يقرر أن دلالة ظنية . لم يتنبه جابر بن حيان إلى هذا ، ولو فعل ، لعرف أن علماء أصول الفقه يذهبون تماما إلى ما ذهب إليه هو .

(ب) دلالة مجرى العادة :

اكتشف متكلمو الإسلام فكرة العادة ، والعادة عندهم هي ما يصحق في كل المناسبات ، أو كما عبر عنها التهانوي : «العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطوائع السليمة» (١) . وقد أقام أصوليو الإسلام - متكلمين وفقهاء - قياسهم على فكرة العادة ، ومؤداهما أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة ، حكوا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فإن الأخرى ستعقبها أو ستقترب بها . . . ولكن بدون تحقق علاقة ضرورية بين الاثنين ، وبما هي عادة تقوم على المشاهدة وعلى التجربة . وذهب علماء أصول الفقه ، إلى أن جرى العادة هذا ليس يقينيا . وتابعهم جابر ابن حيان فأعلن احتمالية هذا المسلك ، وأما التعلق المأخوذ من جرى العادة ، فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلا ، بل علم اقناعي يبلغ إلى أن يكون أخرى وأولى وأجدر لا غير (٢) . ولهذا كثر استخدام الناس له وقيلهم فيه ، إنه أخرى وأولى من الطريقين الآخرين ، وذلك «أنه

(١) التهانوي : كشف - ٣ ص ١٤٧ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب التصريف ص ٤١٨ .

القياس واستقراء النظائر واستشهادها للمطلوب عليه ، وهما يذكر صراحة
مصطلح « الاستقراء » واستخدامه ، ويذكر أيضا مصطلح « القياس » وهو
 يقصد القياس الأصولي لا المنطقي بل إنه هنا يرتفع عن مفهوم القياس الأصولي
 - وهو يستند على حادثين جزئيين بينهما مسلك العادة - إلى استقراء النظائر
 أي الاستقراء بمعنى الكلمة ، المستند على حوادث ووقائع جزئية مستندة على
 هذا المسلك . وتنبه جابر بن حيان إلى أن هذا الطريق الاستقرائي يقابل
 طريق البرهان في احتمالية الأول و يقينية الأخير . وتنبه أيضا إلى أن قوته
 وضعفه « بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقتلها » حتى أن بعض
 المتكلمين قد ظنوا أنه قد يؤدي إلى علم « برهاني يقيني ، وذلك إذا لم يوجد
 في ما يسبقه أمر واحد مخالف لما يشهد بأمر من الأمور (١) » . ويؤكد
 جابر بن حيان أن الحاجة ماسة إلى معرفة كيفية هذا الاستدلال لأهميته في
 الصناعة « أي في علم الكيمياء . ولذلك يقوم بشرحه وتبيين أضعفه
 درجاته وأقواها .

رى جابر بن حيان أن أضعف ما يوجد من هذا الطريق الاستدلالي
 هو ما لا يوجد له إلا مثال واحد ، كقولنا : إن امرأة ماستد غلاما ، ودليلا:
 من حيث أنها ولدت في العام الأول غلاما ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا
 ولدا واحدا فقط . أما أقوى ما يوجد من هذا الطريق فهو « ما كان جميع
 ما في الوجود مثاله ، ولم يوجد فيما قد كان ولا في الشاهد مخالفا له ، كقولنا :
 إن ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها ويعقبها ، ودليلا : أننا لم نجد من
 قبل ليلة إلا وانكشفت عن يوم ، فظاهر إذن ألا يكون إلا على ما وجدنا .

هذه صورة لأضعف ما في المسلك ولأقواه . وأما ما بيننا من صور ، ففوقية
وضعية في الاستدلال ، بحسب كثرة النظائر وقتها .

ويؤكد جابر بن حيان أنه ليس في هذا الاستدلال علم يقيني . اضطرابي
واجب ، بل هو علم ظني ، إن الناس يستخدمونه لأنهم يعلقون ويستشهدون
بالشاهد على الغائب ، لما في النفس من الظنون والحسبان ، وينبغي أن
تجرى الأمور على نظام ومشاهدة ومماثلة . ويجري الناس دائماً أمورهم على
الظن والحسبان ، ويؤكد أن يكون ذلك يقيناً حتى أنهم لو حدث لهم في يوم
من الأيام حادث ، لرجوا حدوث مثل هذا الحادث بعينه في نفس ذلك اليوم
من السنة الأخرى ، فلن يحدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة الأخرى
مثل ذلك الحادث ، تأكد عندهم عند ذلك أن سيحدث في السنة الثالثة ، فان
تكرر حدوثه في سنوات لاحقة ، لم يشكوا البتة على حدوثه كل عام . ويقول
جابر بن حيان : « وإذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى ، فما
عزى يكون فيما لا يشاهد قط إلا على ذلك الوجه ، كما ذكرنا من استدلال
المستدل ، بأن ليلتنا هذه ستفرج عن يوم » (١) .

وقد تنبه الدكتور زكي نجيب محمود إلى ما في فكر جابر بن حيان من
أصالة تامة . فقرر أن هناك نقطتين تقرر أن جابر أ من رجال النهج العلمي في
المعصور الحديثة : « وأولاهما أشارته إلى ميل النفس البشرية إلى توقع تكرار
الحادثة التي حدثت . فكانما الاستدلال الإستقرائي مبني على استعداده
فطري في طبيعة الانسان » ، وقرر الدكتور زكي نجيب محمود أننا نجد هذا

المبدأ نفسه لدى جون استوارت مل. أما ثانيهما « فهو كون درجة احتمال وقوع يزداد كلما زاد تكرار الحوادث » ويقرر أيضا أنها نظرية حديثة لجاء تفصيلات كثيرة (١).

ومحاول جابر بن حيان أن يعطى أمثلة من استخدام هذا المنهج عند اليونان ، ويختار جالينوس ، وهو يعلم أن جالينوس من مدرسة أرسطو ، ولكنه استخدم هذا المنهج الاستدلالي أحيانا . ولم يته جابر بن حيان إلى أن جالينوس قد تأثر « بالشكك التجريبي » في أبحاثهم التطبيقية . على أية حال إنه يذكر أن جالينوس « مع تمكنه من العلم وتدريبه في النظر » — أى تمكنه من العلم المنطقي البرهاني وتمرنه بالنظر الفلسفي — « قد أخذ مقدمات من هذا الباب » أى مقدمات مبنية على مجرى العادة ، واعتبرها « أوائل » وتمثل بها حتى إنه قال في كتاب البرهان : إن من المقدمات الأولية في العقل أنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . « ويرى جابر بن حيان أن هذه المقدمة لا يمكن أن تكون صحيحة أو أولية في الذهن ، ذلك أنه لا بد أن تسبقها مقدمة أخرى تحقق صحتها . وهى : أن الازمان لم تزل على مثل ما هي عليه ، فإذا لم يصبح ذلك فإنه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف ، ولم يقدمه ربيع . إن هذه المقدمة : « الزمان أزلى أبدي » تسبق في الذهن . إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة ، فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . ولكن هل مقدمة « ازلية الزمان وأبدية » أولية في الذهن عند جابر بن حيان ؟ إنه لا يذكر ذلك . ومن المحتمل أن تكون (٢).

(١) الدكتور ذكي نجيب محمود : جابر بن حيان ص : ٧

(٢) جابر بن حيان : المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٤ .

ويرى جابر أيضا أن منهج الاستدلال بالآثار - أى بآثار الغير، وهو منهج أيضا لقياس الغائب على الشاهد - لا يصل إلى يقين . إن جالينوس قد وقع أيضا في خطأ يخص الاستدلاليين - الاستدلال بمجرى العادة والاستدلال بالآثار . إنه يقرر أن « السماء غير مكونة » من « أن آباءنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال واحد . وقد رصدته المتجمعون قبل ألوف السنين . فوجدوه على مثال واحد في أعظامه وحركاته » أى أن جالينوس يرى أن عالم الأفلاك على مثال واحد ، مطرد اطراداً تاماً لمشاهدتنا ولما وقع في ملاحظتنا ، وهذا هو الاستدلال بمجرى العادة ، ثم إن الآثار التي وصلتنا من آباءنا وأجدادنا - أى شهادة الغير - تثبت أنهم رصدوا عالم الأفلاك ، وتوصلوا الى نفس النتيجة . ومن هنا جزم جالينوس بأن الأفلاك تسير على نظام واحد . واستخدمت الدهرية نفس هذا الاستدلال حتى أنهم أوجبوه « من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلاً إلا عن امرأة ، وأن لا يكون يوم إلا بعقب ليلة ولا ليلة إلا بعقب يوم ، دفنوا وأطرحوا جميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك » (١) .

وهنا تتساءل ما الذى يقصده جابر بن حيان بهذا ؟ إن العادة هي اطراد حادثة بعد أخرى ، فتعكم ظناً بوجود علاقة بينهما ، لا حكماً يقينياً ولا حكم الضرورة العقلية العلية . إن علمنا قاصر عن كل الجزئيات ، والعادة تحدث ترجيحاً ولا تحدث تأكيداً . ان خرق العادة ممكن ، وقد شهدت البراهين بإمكان تحقيق خرق العادة .. لقد وجد رجل من غير امرأة ، كما ان من العادة أن النار تحرق .. ولكن ابراهيم ألقى في النار ، فرأى برهانه ولم يحترق . وهذا هو تفسير قوله ان الدهرية أطرحوا ما شهدت به البراهين ..

براهين المعجزات، ولذلك يقول جابر بن حيان محذرا ، وإن هذا باب لا ينبغي أن يجاوزه المعنى بهذا المذهب بالهوين . . إنه إنما كان يمكن أن لا يكون مولود إلا على مثال ما أدركناه ، وما شاهدناه ، لو كنا قد أدركنا جميع الموجودات وأحاط علمنا بها ، ولكن علمنا يقصر عن الإحاطة ، ومن الممكن أن تكون هناك موجودات يخالف حكمها في أشياء حكمنا مشاهدنا وعلمنا . إن التقصير عن إدراك جميع الموجودات لازم لكل واحد منا ، فليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس في الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو في الماضي والمستقبل إلا مثل ما في الآن ، إذ كان مقصرا جزئيا متناهي الشدة والاحساس . نحن لم ندرك ابتداء العلم ، ولم نر أول خلق . بل إن كثيرين من الناس لم يروا السماح ، فهل من الحق أن نعارض وجوده لعدم رؤيتنا له أو لأنه لا يوجد من أخبرهم بوجوده من الناس . وكذلك من لم يشاهدوا جاذب المغناطيس للحدبد ، فهل يظل وجودها البتة من لم يشاهدها أو لم يخبره تخبر أنه شاهدها ؟ (١)

وهنا نسميها من مناقشة جابر بن حيان المنهج الاستدلالي بمجرى العادة أنه يرى أنه طريق احتمالي لا يصل إلى يقين ، وقد لاحظنا الدكتور زكي نجيب محمود بحق أن جابر بن حيان سبق رجال المنهج العلمي في المصور الحديثة الذين أوشكوا أن يكونوا على اجماع منذ «دافيد هيوم» في هذا ، فالعلم في عصورنا الحديثة احتمالي النتائج مادام يقوم على منهج استقرائي ، وإن رجال المنطق يصطلحون على تسمية هذه المشكلة بمشكلة الاستقراء ، وهي : كيف نوفق بين أن يكون منهج العلم استقرائيا ، وأن تكون قضاياها مقبولة بالصدق ؟ غير أنني

(١) جابر بن حيان . التصريف ص ٤٧ ، ٤٨

أضيف إلى ما ذكره الدكتور زكي نجيب محمود^(١) أن جابر بن حيان أو مؤلف الرسائل المنسوبة إليه كان يرى - بجانب ثقده ليقينية هذا الاستدلال - إلى إنكار العلية الأرسطائية، وهذا هو أساس ثقده، ثم قبل منهج الاستدلال بمجرى العادة كطريق ظني. ولكن حتى هذا الطريق لا يمكن أن يكون مطردا اطرادا تاما، بل إن اطراذه سواء أكان يقينيا - أو احتماليا - يمكن خرقه. إذا تدخلت براهين معينة، ولم تكن هذه البراهين عنده براهين منطقية، بل هو التدخل الإلهي لتحقيق المعجزات.

(ج) الاستدلال بالآثار :

لم يصل لنا كلام جابر بن حيان عن دلالة الآثار في موضعه من كتابه التصريف. وقد لاحظ بول كراوس أن المخطوط مخروق في آخره. ونستنتج من هذا أن الجزء الخاص بدلالة الآثار قد سقط في آخر المخطوط. غير أننا من الممكن أن نقوم بتركيب لهذا الاستدلال عنده من مواضع متعددة في كتبه.

إن ما يقصده جابر بن حيان بالآثار - هو الدليل القلبي أو شهادة الغير أو السماع، أو الرواية. أما شهادة الغير، فهي شهادة ظنية قد تقبل وقد لا تقبل. وكذلك أنكر من قبل على جالينوس استناده على أقوال الأجداد والآباء، وعلى أقوال المتجمين من قبل إن السماء أو الكواكب على وتيرة واحدة، مطردة اطرادا تاما. كما أنكر نفس الأمر على الدهرية في قولها

(١) الدكتور زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٧٠

إن الإنسان لم يولد إلا عن امرأة . ولكن هل يعمم جابر بن حيان شكه في
يقينية الآثار ؟

لكن يوضح لنا فكر جابر بن حيان عن الآثار ، ينبغي أن نبحث فكره
عن اليقين عامة . يرى جابر بن حيان أن هناك أوائل وثواني في العقل : أما
الأوائل فلا يشك في شيء منها ، ولا يطلب عليها برهنة ولا دليل ، أما الثواني
فقد سمى من الأول بدلائله ^(١) . ولكن كيف نتوصل إلى هذه الأوائل ،
هل نتوصل إليها بحس مطلق معصوم عن الخطأ ؟ هل نرى الأشياء بالعيان
رؤية مباشرة ؟ إن جابر بن حيان يذكر الحدس ، وأن الحدس يخرج
المبادئ ^(٢) . ولكن ما الذي يضمن لنا صحة هذه الحدوس وقيمتها . إن
من الصعوبة بمكان أن نقول أن جابر بن حيان قد توصل إلى وجود هذه
الحدوس لكل إنسان : « وإذا انكشفت الشكوك لم يبق في النفوس والعقول
من المطالبات شيء البتة . وهذا لا يكون إلا بالعيان البتة ، وإقامة البرهان الذي
لا يتصل للكل ، وإقامة البرهان لا يكون إلا بالعيان ، وذلك ليس فعل أحد
من الناس ، لكنه من أفعال الأنبياء » . فالحدوس إذن هي عيان ، والعيان
يقوم البرهان ، أي الدليل على صدقه . والعيان عيان الأنبياء وخلفائهم من
أئمة أهل البيت .. هؤلاء هم أصحاب الأوائل ، أصحاب العيان والحدوس ،
وهم حملة الآثار . فالآثار طريق اليقين إذا ما أتت عن طريق عتبة رسول الله
وجابر بن حيان هنا إسماعيلي ، لاجرم بعد ذلك أن ينسب كتبه وكيميائه

(١) جابر حيان . الخواص ص ٢٢٢

(٢) جابر بن حيان : المقالة الأولى من كتاب الخواص ٢٢٤

مولاه جعفر الصادق إمام الأئمة ، وصاحب البيان عند الشيعة ، والعلم اللدني .
المعصوم من الخطأ ، إنه هو وأولاده أصحاب الآثار اليقينية .

وبعد : فهذا عالم قد أخذت عليه تجاربه العلمية كل مأخذ ، فتابع في
أبحاثه المنهج الجريبي ، وتبين له كثيرا من حقائق هذا المنهج ، وكان خطؤه
الوحيد أنه وقع في إسماعيلية غنوصية ، ولكنها لم تمكن من إطفاء عظمة
المنهج لديه ، هذا المنهج الذي تأثر فيه بتمكلى الاسلام من أهل السنة .

أما النموذج الثاني من نماذج أخذ علماء المسلمين بالمنهج الاستقرائي فهو
نموذج الحسن بن الهيثم (المتوفى عام ٤١١ هـ = ١٠٢٠ م) . وقد كان
الحسن بن الهيثم أكبر عالم رياضي وطبيعي في العصور الوسطى ، ومازال
لآرائه ونظرياته في الرياضيات وفي البصريات مكانها حتى الآن ، وقد كان
الفضل الأكبر في إبراز معالم نظريات ابن الهيثم وآرائه - وبخاصة بحوثه
وكشوفه النظرية - لعالم عربي مصري هو الأستاذ مصطفى نظيف . وقد بين
الأستاذ مصطفى نظيف أصالة هذا العالم العظيم في نظرياته وآرائه ، بحيث
يقرر في مقدمة كتابه أنه ينبغي أن تستبدل أسماء روجر ييكون ،
ومورلي كوس ولنارد ودفتي ودلايورتا وكبلر باسم الحسن بن الهيثم (١) .
والنبي لا أعرض في هذا الكتاب لتاريخ النظريات والآراء العلمية عند المسلمين ،
وإنما أتكلم فقط عن المنهج . وسأحاول أن أعرض لمنهج الحسن بن الهيثم ..
هل تابع المنهج القياسي الأرسطائي ، أم خرج عليه . وقد عرض الأستاذ
مصطفى نظيف في عبقرية نادرة لمنهج الحسن بن الهيثم في الفصل الأول من ..

(١) الأستاذ مصطفى نظيف . الحسن بن الهيثم وبحوثه وكشوفه النظرية - الجزء الأول -

«الباب الأول من كتابه» ، وتوصل الى ضائع نادرة خلال دراسته لكتاب «الناظر» لابن الهيثم دراسة علمية نافذة .

ويذهب أن نلاحظ أن الأستاذ مصطفى نظيف قد تتبع بمنهج تاريخي سليم نظريات اليونان في علم الضوء منذ فيثاغورس حتى نهاية العهد الهليني وتبين أنه أنها آراء متناثرة ولا تقوم على أساس علمي ، فلما ظهر العهد الهلينيستي - عهد مدرسة الاسكندرية - رأينا أبحاثاً علمية قائمة على اساس منهجي عند أفقليدس وبطليموس ، وقد كتب كل منهما كتاباً في الناظر ^(١) . ووصل الفلاسفة اليوناني كله إلى العالم الإسلامي - كما نلم - وتناوله يد الحسن بن الهيثم ، وسرعان ما أخذ علم الضوء وجهة جديدة ، دفعت به إلى الامام ، وأوصلته إلى درجة كبرى من التقدم . وقد كان الفضل الأكبر في هذا إلى « المنهج » الذي اتخذته الحسن بن الهيثم . فما هو هذا المنهج ؟ .

إن الإجابة الحاسمة على هذا السؤال : أن ابن الهيثم استخدم المنهج الاستقرائي ، يقول هو بعبارة بحث كيفية الإبصار : نعدى في البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشبه من كيفية الاحساس . ثم ترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب ، مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ في النتائج . ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه وتصنفه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونحصر في حائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء ، فلعلنا ننهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر ، ونصل بالتدرج والتلطف إلى الغاية التي

مستندها يقع اليقين ، ونظير مع التقيد والحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف .
وينحصر بها مواد الشبهات . ويعلق الأستاذ مصطفي نظيف على هذا بأن ابن
الهيثم جمع في هذا القول بين الاستقراء والقياس ، وقدم فيه الاستقراء على
القياس ، وحدد فيه الشرط الأساسي في البحث العلمي الحديث ، وهو أن
يكون غرض الباحث طلب الحقيقة بدون تأثر برأي أو عاطفة سابقة . كما
أنه بين أيضا - في براعة نادرة وفي إيجاز رائع - أن الحقيقة العلمية غير ثابتة -
بل يعتمدها التبدل والتغير ، ولذلك يقرر بأنه يأمل أن يصل إليها . ويرى
الأستاذ مصطفي نظيف أن ابن الهيثم فاق فرنسيين يكون أصالة وقدرة في
فهم المنهج (١) . وكان على هذا العالم الذي استخدم المنهج الاستقرائي أن
يلجأ إلى القيام بالتجارب ، وقد أمسى التجربة بالاعتبار ، وأسمى من يقوم
بالجربة بالمعتبر ، وأطلق على الإثبات بالصجربة « الإثبات بالاعتبار » مقابلا
للإثبات بالقياس البرهاني . بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا - فيما يقول الأستاذ
نظيف - إنه لا يعتمد على الاعتبار في إثبات القواعد أو القوانين الأساسية
فحسب ، بل يعتمد عليه أيضا في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك
من تلك القواعد أو القوانين . والأمثلة على ذلك كثيرة قد وردت في مناسباتها
في مواضع مختلفة من كتابه المناظر (٢) .

وكما استخدم ابن الهيثم الاستقراء ، فقد استخدم التمثيل في مواضع
كثيرة من كتبه ، كما استخدم الاستنباط الرياضي .
وأما مصدر ابن الهيثم في منهجه سواء أكان استقراء أم تمثيلا ، فهو

(١) نفس المصدر السابق من ٢٩ — ٣٧

(٢) نفس المصدر السابق ٢٢٤

منهج المتكلمين والأصوليين ، تكون قبله ، ونضج لديهم في صورته الكاملة .
ثم انتقل إليه وإلى غيره من علماء المسلمين .

• • •

أما بعد : فقد قسم أندريه لالاند مؤرخ المنهج التجريبي علم المناهج العامة
إلى : المنهج الاستنباطي ، والمنهج الاستقرائي ، والمنهج التكويني
أو الاستردادي ، والمنهج الجدلي . وقد كان المنهج الثاني - المنهج
الاستقرائي - طريق الحضارة الأوربية الحديثة وممها ومبدها ، سار
عليه علماءها ومفكروها فأتجوا لنا الحياة الحديثة . وقد توصل المسلمون
قبل أوروبا بقرون طوال إلى كل عناصره . أما المنهج الاستنباطي فقد عرفوه
أيضا . عرفوه باسم المنهج القياسي ، وهاجموه ، ورأوا أنه عقيم لا يصل
إلى علم نافع .

أما إذا انتقلنا إلى المنهج الثالث وهو الاستردادي ، فأننا نرى المسلمين
قد أقاموه على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف بـ علم مصطلح الحديث . وطرق
تحقيق الحديث رواية ودراية هي من منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه
فلنج وسينيوبوس ولايجلو . وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه
علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي ، كما
عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية ، وفحص الوثائق ، ومنهج المقارنة
والتقسيم والتصنيف ، كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي عند كثيرين من
علماء الطبقات وبخاصة التاج السبكي وابن خلدون والسخاوي - سيوضح هذا

أيضا توضيحا أكيدا . ولم يكن ابن خلدون - كما تصور الباحثون - عالم اجتماع ، وإنما هو عالم منهج تاريخي ، استخدم المنهج الاستقرائي في براعة نادرة - لتفسير الظواهر العرضية التي قابلها ، تفسيراً يستند على التحليل والتركيب ومستخدماً قياس الغائب على الشاهد من ناحية ، واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة ، للتوصل إلى أحكام عامة . فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ يساوى تماماً عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم في الفقه والكلام . وما زالت دراسة هذا المنهج على طريق علمي صحيح دراسة بكرأ في العالم الإسلامي .

وإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع - وهو المنهج الجدلي ، وجدنا أصوله أيضا في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل ، منهجا كاملا يشبه المنهج الجدلي الحديث - كما يطبق في أعظم الجامعات العلمية . وما زال هذا المنهج مبثوثا في الكتب التي طال عليها الزمن ، وهي منسية مطوية .

وبمحبى اليوم أن وجهت أنظار باحثي العرب إلى أهمية دراسة هذين المنهجين الأخيرين دراسة علمية منهجية .

النتائج العامة للبحث :

أى مشكلة من مشاكل الفلسفة أو الحياة بالمعنى الواسع أدق من المشكلة التي عرضناها آتقا .. مشكلة العقل الانسانى فى أمتين من الأمم ، الأماقلىونانية والأمة الاسلامية ؟ كيف يسير العقل فى كل منهما وكيف تنتظم أحكامه ؟ وأى الدرج رقاها ليصل إلى الحقيقة فى كافة العلوم والمعارف ؟ هل توافق تلك الأحكام العقلية المنطقية فى تبنك الأمتين ، أم أن لكل أمة شرعا ومنهاجا ؟

وضع أرسطو « فيلسوف اليونان » قوانين عامة للفكر الانسانى تعصمه من الزلل فى التفكير . واعتبر اليونان من بعده - فيما خلا الرواقية ، وهى لا تمثل التفكير اليونانى فى شئ - تلك القوانين قوانين العقل الانسانى من حيث هى ، لا قوانين عقلية لتريق دون فريق ولأمة دون أمة . وانتقل هذا المنطق الأرسطائيسى ومعه بعض العناصر غير الأرسطائيسية إلى العالم الاسلامى منذ فجره . فسرعان ما عرض المسلمون للمشكلة التى عرض لها الأوربيون المحدثون ، وهى : عمومية هذا المنطق وكيته . . هل هو قانون عام يحسب التسليم به ، أم نستطيع أن نجد فى أسسه وعناصره من الضعف والأخطاء ما يخرججه عن أن يكون قانونا كليا تنفق عليه الأنظار ؟ . رأينا نحن أن معظم مفكرى الاسلام على اختلاف نزعاتهم وتباين أغراضهم لم يقبلوا المنطق الأرسطائيسى - كل من وجهة نظره الخاصة . ثم وضع كل فريق من هؤلاء المفكرين عناصر منطقية مبتكرة يمكن أن تعتبرها مذاهب منطقية كاملة . كنا إذن أمام حركتين : حركة هدم وحركة بناء ، ولهاتين الحركتين علل ودوافع قد عرضنا لها من قبل . ولكن علينا الآن أن نستعيدنا

في إيجاز لكي نصل إلى نتيجة من أم النتائج هما : أى حركة من حركات
هدم المنطق المختلفة التي ذكرناها تمثل الروح الإسلامية الحققة، وأى حركة من
الحركات الانشائية تكون المنهج الإسلامى الصحيح ؟

أول فريق من مفكرى الاسلام تكلمنا عن موقفه من المنطق
الأرسطاليسى هو فريق الأصوليين - أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول
الدين .

أما علماء أصول الفقه ، فقد علل أكبر ممثلهم - وهو الشافعى - السبب
الحقيقى لتقد المسلمين لمنطق أرسطو بأن هذا المنطق يقوم - كما قلنا - على
خصائص اللغة اليونانية ، ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين ، فلما طبق المنطق
اليونانى على الأبحاث الإسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة . هل
هذا الحكم الذى يضعه الشافعى يقوم على معرفة الشافعى لخصائص اللغتين
العربية واليونانية ؟ أو بمعنى آخر : هل كان الشافعى يعرف اليونانية ، أم أن
الفكرة نشأت لديه حين حاول تطبيق المنطق الأرسطاليسى على مسائل المسلمين
فأدى ذلك إلى التناقض ؟ قد رأينا من قبل ما ورد في روايات بعض المؤرخين
من أن الشافعى كان يعرف اليونانية ، وفكرة إتصال المنطق الأرسطاليسى
بالغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الإسلامى ، يرددها
علماء اللغة كأبى سعيد السمرقنى ، كما يرددها الفقهاء .

أما علماء أصول الدين (المتكلمون) فقلنا إن العلة في عدم قبولهم
للمنطق الأرسطاليسى أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطاليسية ، لأنها مخالفة
لألهيات المسلمين . وهذا المنطق الأرسطاليسى وثيق الصلة بالميتافيزيقا

وكثير من أصوله تتصل بأصولها ، ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة :
في الحقيقة من أدق الفكر التي وصل إليها المسلمون ، وهي كافية لهدم المنطق
الارسططاليسي من وجهة نظر إسلامية .

الفرق الثالث من مفكرى الاسلام الذين نقدوا المنطق الأرسططاليسي .
هم الفقهاء ، وأهم نمثل هذا الفرق هو ابن تيمية . وقد ذكر ابن تيمية العتين
التي ذكرهما الأصوليون والمتكلمون من قبل وتوسع فيهما ، ثم أضاف
إليهما الأسباب الآتية : أولا — المنطق الارسططاليسي يقيد القطرة الإسلامية
بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال . ثانيا — اتجاه الاسلام إلى
الوفاء بالحاجة الانسانية المتغيرة ، بينما المنطق الأرسططاليسي يعتبر قوانينه كلية
وثابتة . ثالثا — عدم اشتغال الصعابة والأئمة بهذا المنطق الأرسططاليسي مع
توصلهما إلى كل نواحي العلم . وابن تيمية يردد هنا قول ابن الصلاح في
تحرير منطق أرسطو .

أما الفرق الرابع الذي بحثنا نقده لطرق المعرفة التي تستند إلى النظر
— أى الصوفية ، فلا نستطيع أن ندخل نقدم في الاتجاهات التي تمثل نقد
علماء المسلمين للمنطق الأرسططاليسي ، لأن الصوفية أنكرت العقل كأداة ،
ولا يقبل علماء المسلمون أو متفلسفتهم عقائد الصوفية ولا طريق المعرفة لديهم .
ويرون أنها تجربة ذاتية لا تعمل قاعدة أو منهج للحياة ، وهذا ما يفسر لنا
التزاع الذي حدث منذ القرن الثاني الهجري بين الصوفية والفقهاء ، وبين الصوفية
والمتكلمين ، والذي اشتد في بعض العصور بعد ذلك اشتداد كبيرا .

أما الفرق الخامس فهم العلماء الذين لم يقبلوا منطق أرسطو لانه طريق
نظري يختلف تماما عن الروح أبحاثهم التجريبية .

لدينا إذن أسباب او علل فسر بها مفكرو الاسلام اسباب اتجاههم في نقد المنطق الارسططاليسى : . هذا الاتجاه الذى ساد الدراسات الاسلامية إلى نهاية القرن الخامس، أى إلى نهاية العصر الذهبي للعقل الاسلامي الخالص . ولكن هل نستطيع ان نعتبر هذه الاسباب التى ذكرت جوهر هذا الاتجاه ؟ فى الواقع لا ، إنها تشير إليه فقط إشارة عامة ولكنها لا تحدده تحديداً دقيقاً . أما العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى فلا نستطيع أن نأتينها من الجانب الهدمى من نقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى أو اليونانى على العموم ، بل من الجانب الانشائى لنقد المسلمين . وقد رأينا ان هذا الجانب الانشائى هو المنهج التجريبي او الاستقرائى . وقد وصل المسلمون الى وضع عناصر هذا المنهج الاستقرائى الذى يقوم على التجربة ، وتنظيمه قوانين الاستقراء . وهذا المنهج الاستقرائى هو المعبر عن روح الاسلام ، والاسلام فى آخر تحليل — هو تناسق بين النظر والعمل .. يقيم نظرية فلسفية فى الوجود ولكنه يرسم ايضاً طريقاً للحياة العملية .

فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسى *la méthode deductive* لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفى والفكرى . ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكاناً فى هذا المنهج ، وهى إحدى ركائز الاسلام الكبرى .

وبواسطة هذا المنهج الاسلامى الاستقرائى نستطيع ان نقرر عداوة الاسلام للفلسفة . لأنه إذا عرفنا ان الاسلام كان يتطلب المنهج الاستقرائى للتجريبى ، يذكر اشد الانكار المنهج البرهانى القياسى ، استطعنا ان نقرر بسهولة عدم

نجاح الفلسفة - وهي القائمة على هذا المنهج - في الاسلام ، واعتبار ما يدعونهم .
« فلاسفة الاسلام » أو الشراح الأرسطائيين - كالكندي والفارابي وابن
سينا وابن رشد وغيرهم - مجرد امتداد للروح الهلينية في العالم الاسلامي .

يقول ابن تيمية : « وكان يعقوب بن اسحاق الكندي فيلسوف الاسلام
في وقته ، أعنى الفيلسوف الذي في الاسلام - وإلا فليس للاسلام فلاسفة - كما
قالوا لبعض الفضاة الذين كانوا في زمان ابن سينا : من فلاسفة الاسلام ؟ »
فقال : ليس للاسلام فلاسفة ^(١) .

وبواسطة هذا المنهج الاسلامي الاستقرائي نستطيع أن نقسر سر هجوم
علماء المسلمين على الفزالي في محاولته مزج المنطق الأرسطائي بعلوم المسلمين .
فقد قام الفزالي بعملية المزج هذه في مطلع حياته العلمية فيما يرجح بدون أن .
يتبين له التناقض التام بين روح الاسلام والروح اليونانية التي أملت هذا
المنطق . وقد توصل في آخر حياته إلى التناقضات التي تحدثت عن هذا المزج .
فهدم فكرته الأولى عنه . ولكنه في الوقت عينه انتقل إلى طريق آخر من
طرق المعرفة ، وهو التجربة الباطنية أو الكشف الصوفي .

وهذا المنهج الاسلامي الاستقرائي يفسر لنا أيضا أخذ بعض مفكري
الاسلام المتأخرين لبعض العناصر الرواقية ، بعد أن قام الفزالي بعملية المزج ،
لأن المنطق الرواقي أولا ليس متطابقا ميثافيزيقيا ولا يتصل بالهيات يونانية
كما يتصل منطق أرسطو بالهيات المخالفة لعقائد المسلمين . ولذلك نرى كثيرا
من المفكرين المتأخرين وخاصة شراح السلم يتكلمون عن تحريم المنطق الفلسفي .

المزوج بالعقائد الفاسدة، أما المنطق غير المزوج، فلا مانع من الاشتغال به.
ولا يبحث المتأخرون في بعض المباحث الميتافيزيقية المنطقية كالمقولات، ولا
يبحثون في البرهان إلا عرضاً .

وثاني خصائص هذا المنطق أنه منطق لغوي يستند على خصائص اللغة .
نمى أن منطق الرواقين يستند على خصائص اللغة اليونانية كالمنطق
الأرسطائي - وفي هذا ما يحمله مخالفاً للمنطق الإسلامي - إلا أنه من
المرجح أن فكرة اتصال المنطق باللغة فكرة صادقت هوى في نفوس المتأخرين،
خاصة وأنهم رأوا أن المتقدمين يتقنون المنطق اليوناني على العموم لقيامه على
خصائص اللغة اليونانية . ولذلك يرى كثيرين منهم يثيرون أبحاثاً لغوية طويلة
تصل في فكرتها العامة بالرواقية، وأخذوا يدعون أقساماً جديدة في
مباحث الألفاظ، ثم تكلموا عن الحدود اللفظية كلاماً طويلاً .

وثالث خصائص هذا المنطق الرواقي أنه منطق إسمي ينكر وجود
الكليات، ولا يعترف إلا بالجزئيات .. فهو إذن منطق لا يعترف إلا بالحس،
وينكر المعرفة العقلية الكلية . فهذه الخصائص تقترب إلى حد ما من بعض
خصائص المنطق الإسلامي، فلننطق الإسلامي الاستقرار في تفسير لنا كل هذه
الظواهر التي تكلمنا عنها . والنتيجة الأولى إذن التي نستطيع أن نصل إليها من
هذا البحث هو أن مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام لم يقبلوا المنطق
الأرسطائي، لأنه يقوم على المنهج القياسي، ولا يعترف بالمنهج الاستقرائي
أو التجريبي . والنتيجة الثانية، أن المسلمين وضعوا هذا المنهج بجميع عناصره،
ولقد كانت أسباباً هي المعبر الذي انتقل خلاله العلم الإسلامي إلى أوروبا .

يقول مفكر الهند المعاصر المرحوم محمد إقبال « إن Dubring يقول إن

آراء روجر يكون عن العالم أصديق وأوضح من آراء سلفه . ومن أين
استمد روجر يكون دراسته العلمية ؟ .. من الجامعات الإسلامية في
الأندلس (١) .

وقرر الأستاذ Briffault في كتابه Making of Humanity أن
روجر يكون درس العلم العربي دراسة عميقة ، وأنه لا ينسب له ولا لسميه
الآخر أى فضل في إكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا . ولم يكن روجر
يكون في الحقيقة إلا واحدا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوربة
المسيحية . ولم يكف يكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هما الطريق
الوحيد للمعرفة للحققة لمعاصريه .

ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عدة تقوم حول واضعى المنهج التجريبي ،
وأن هذه المناقشات تعود في آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر
الحضارة الأوربية . أما مصدر الحضارة الأوربية الحق فهو منهج العرب
التجريبي ، وقد « انتشر منهج العرب التجريبي في عصر يكون وتعلمه الناس
في أوروبا ، يحدوم إلى هذا رغبة ملحة » (٢) .

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة نظر من وجهات العلم الأوربي لم يكن
للتقافة الإسلامية تأثير أساسى عليها . ولكن أم أثر للتقافة الإسلامية في
العلم الأوربي هو تأثيرها في « العلم الطبيعي والروح العلبي : وهما القوتان

Mohammed Iqbal : The Reconstruction of Religions (1)

Thought in Islam. p. 123

Briffault : Making of Humanity. p. 292

(2)

المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره^(١) . ويقرر في حسم وإصرار :

« إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم .
لنظريات مبتكرة غير سائدة . إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا ..
إنه يدين لها بوجوده . وقد كان العالم كما رأينا - عالم ما قبل العلم . إن علم النجوم
ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكاناً ملاءماً في الثقافة اليونانية .
قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام . ولكن طرق البحث وجمع المعرفة -
الوضعية وتركيزها ، ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المتصلة العميقة ، والبحث
التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني ... إن ما ندعوه بالعلم ظهر في
أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء . . .
طريق التجربة والملاحظة والقياس Measurement ، ولتطور الرياضيات في
صورة لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم
الأوربي^(٢) .

المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج
التجريبي .

* * *

وأنا لنعلم أن فرنسيس سيكون قام بعد ذلك يشرح هذا المنهج ، ثم بحث
فيه جون ستيوارت مل عتدياً وحذو العرب ، آخذاً بكل ما توصلوا إليه .
مردداً عباراتهم وأمثلةهم .

وقد خطا المنهج التجريبي بعد يكون ومل خطوات مختلفة ومتعددة في
عهدنا الجاضر ، واتخذ صوراً أخرى على أيدي الأوربيين . ولكن
المسلمين هم أول من تنبه - في تاريخ رواد الفكر الانساني - إلى جوهره
واتخذوه أساساً لحضارتهم . . وهذا كانوا أساتذة الحضارة الأوربية
الحديثة الأولين . .

« تم الكتاب بحمد الله »

قائمة المراجع

١ — المراجع العربية

مراجع عامة :

- الشهرستاني — الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ٢٤٧ هـ) .
- ابن حزم — الفصل في الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ م) .
- ابن القيم — الفهرست (طبعة ليدج سنة ١٨٨٢ م) .
- صباغ — طبقات الأمم (طبعة القاهرة بدون تاريخ) .
- القفطى — إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبعة ليسك سنة ١٩٣٠) .
- ابن أبي أصيبعة — عيون الأنباء في طبقات الأطباء (طبعة القاهرة سنة ١٨٨٢) جزآن
- اليهقى — نعمة صيوان الحكمة (طبعة لاهور) .
- الشهرزورى — روضة الأفراح ونزهة الأرواح (نسخة مصورة خطها)
- واضح جدا فى مكتبة جامعة القاهرة) ويتشابه هذا الكتاب مع كتاب
- اليهقى إلى حد كبير .

المبشرين فانك مختار الحكم ، وعاشن الكلم : (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى
ولهذه الكتب السابقة قيمة كبيرة فى معرفة تاريخ علم المسلمين بعلم
اليونان ومنها المنطق ، ومع أن فيها بعض الخلط والاضطراب ، فانها تبين
لنا على أى صورة عرف المسلمون علوم اليونان ، وتحتوى على معلومات
قيمة — قد لا نجدها فى غيرها من المراجع — عن تاريخ العلم اليونانى .

مراجع الباب الأول :

أرسطو — منطق أرسطو فى ثلاثة أجزاء . قام الدكتور عبد الرحمن بدوى
بنشر الترجمات العربية القديمة للأوريجانون فى نشرة علمية رائعة .

الطوارزى - مفاتيح العلوم (القاهرة سنة ١٣٤٢) ويحتوى على معلومات قيمة عن المنطق وتاريخه وآراء العلماء فيه .

الطهناوى - كشاف اصطلاحات الفنون (طبع كلكتا) فى جزئين كبيرين . ولهذا الكتاب قيمة كبيرة جداً فى شرح المصطلحات المختلفة التى عرفت فى العالم الإسلامى ، وقد توضعت إلى معلومات قيمة عن المنطق فى ثنايا بحثى لهذا الكتاب .

طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة .

وهو كتاب لا بأس به ويتضمن معلومات هامة عن العلوم التى عرفها المسلمون - إسلامية كانت أو يونانية ، وعن نشأة هذه العلوم وتطورها . ولطاش كبرى زاده منهج نقدى .

حاجى خليفة - كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (طبعة ليبسك سنة ١٨٣٥ - ١٨٥٨ - والقاهرة سنة ١٢٧٣ هـ) وفى مقدمة هذا الكتاب تاريخ مختصر لعلوم المسلمين .

حسن صديق خان - أبعاد العلوم (طبع الهند) . وهو كتاب متأخر ولكن يقدم لنا معلومات هامة عن العلوم الإسلامية .

القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمـد نكرى - دستور العلماء (فى ثلاثة أجزاء طبع حيدر آباد) ويتكلم هذا الكتاب عن المصطلحات المعروفة فى العلوم التى عرفها المسلمون - وهو كتاب لا بأس به .

نخضر الدين الرازى - المباحث الشرقية (طبع حيدر آباد) جزءان - وفى

الجزء الأول بعض المباحث المنطقية القليلة . أهمية هذا الكتاب في أنه متأثر إلى حد ما بالرواقية .

القاراني : الجمع بين رأيي الحكيمين (طبع بمطبعة السعادة بمصر)

القاراني : تحصيل السعادة (طبع حيدر آباد) .

القاراني : التذنيب على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) .

وتحتوي هذه الكتب على معلومات منطقية لا بأس بها

إخوان الصفا - الرسائل ... (طبع المطبعة العربية بدون تاريخ) وبه فصوله عن المنطق .

ابن سينا - مجموعة الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ)
ابن سينا - الشفاء القسم الخاص بالمنطق - نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة - وهذا الكتاب أوسع «وسوعة للمنطق اليوناني في العالم الإسلامي وأكبرها قيمة ، ويحتوي معلومات لا بأس بها عن تاريخ المنطق نفسه ، وكثير من الكتب المنطقية العربية عالة على هذا الكتاب - والمخطوطة الموجودة مكتوبة بخط دقيق واضح . وقد طبع القسم الأول من هذا الكتاب بالقاهرة .

ابن سينا - النجاة (طبعة القاهرة ١٣٣٦ هـ) وهو مختصر للشفاء .

ابن سينا - منطق المشرقيين (المطبعة السلفية بمصر) وموضوعاته غير كاملة .
أبو البركات البغدادي - المعبر . (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) كانت لهذا الكتاب شهرة عظيمة في العالم الإسلامي ، ولكنه لم يعرف بين المتأخرين بالرغم من نضوج أبحاثه وعمقها . والجزء المنطقي فيه مزيج من أرسططالية وأفلاطونية ورواقية ، على أن الجانب الأكبر فيه أرسططاليسى . وقد أستند عليه ابن تيمية في نقده للمنطق .

أبو الصلت الداني - تقويم الذهن (طبع مدريد سنة ١٩١٥) وهو كتاب مختصر ، أرسطظا ليمى فى جوهره .

عبد الدين عبد الشكور - شرح سلم بحر العلوم - وأحيانا سلم العلوم - ألقه البهارى صاحب مسلم الثبوت وشرحه عبد الدين عبد الشكور - ويمتاز المتن والشرح بعمق البحث وجمع معلومات كثيرة لم تتناولها كتب منطقية أخرى .

ابن رشد - تلخيص كتاب المقولات (بيروت سنة ١٩٣٧)
الأرموى - شرح مطالع الأنوار (القاهرة) .

الأخضرى - شرح الأخضرى على سلمه (طبعة القاهرة ١٣٤٢) وقد نظم الأخضرى السلم شعراً ثم شرحه - ولهذا الكتاب قيمة فى المصنوع الأخيرة ، وقام بشرحه والتعليق عليه علماء كثيرون ، وهو من كتب المعاهد الأزهرية فى مصر .

المولى - شرح المولى على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١) .

الباجورى - حاشية الباجورى على متن السلم (القاهرة ١٣٠٩ هـ) .

الأبهرى - إيساغوجى (طبع القاهرة بدون تاريخ) وهذا الكتاب كانت له أيضا أهمية عظيمة فى العالم الإسلامى وقام بشرحه كثيرون من العلماء وتمتاز الشروح بأهمية منطقية . ومن أهم الشروح شرح :

حاشية الحنفى على شرح إيساغوجى - لشيخ الإسلام الحنفى (١٣١٠ هـ)

شرح الأرموى - مطالع الأنوار (طبع القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ)

الساوى - البصائر النصيرية (طبع القاهرة) . كتاب قيم فى المنطق ، تبه إلى وجوده ونشره وعلق عليه الشيخ محمد عبده - أثناء مقامه ببيروت -

ومعظم التعليقات منقول من كتب ابن سينا - الاشارات - والنجاة وغيرهما .

الحكيم الترمذى - الفروق ومنع الترادف (نسخة مصورة في دار الكتب المصرية) اطلعت عليه في آخر لحظة أثناء كتابتى هذا البحث - وفى هذا الكتاب ينكر الترمذى فكرة الترادف فى اللغة العربية .

الطار - حاشية الطار على الخيصى (القاهرة ١٣١١ هـ) وهو كتاب لابأس به - على مثال الكتب المنطقية اليونانية .

البانيوى - رسالة فى المنطق (نسخة مصورة - مكتبة جامعة فؤاد الأول) .

وقد أعددت هذا الكتاب للطبع - وأتمنى نشره قريباً .

الدكتور عثمان أمين : - الفلسفة الرواقية (طبع القاهرة ١٩٤٥)

مراجيع الباب الثانى :

مصطفى عبد الرازق - الشافعى واضح أصول الفقه (نشر الجزء الأكبر من هذا البحث فى « الرسالة » السنة الأولى ، ثم طبع فى كتاب صغير فى سلسلة : أعلام الاسلام)

مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٣٣ هـ . ١٩٤٤ م) ، وفى هذا الكتاب محاولة ممتازة لمنهج جديد فى دراسة الفكر الإسلامى .

ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبع القاهرة) .

ابن رشد - متاهج الأدلة فى عقائد الملة (طبع القاهرة)

ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون (طبع القاهرة بدون تاريخ)

الإيجي - الواقف ، وعليه شروحه المعروفة (٨ أجزاء) وهو من أم
كتب الكلام المتأخرة .

ارازى - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (طبع القاهرة ١٣٧٣ هـ)
عبد الرازق علي بن الحسين اللاهيجي - شوارق الألهام في شرح تيمريد الكلام
للطوسي (مطبوع - طبع حجر)

السعد الفتازاني - شرح المقاصد (طبع استامبول سنة ١٢٧٧)
ابن المرتضى المنية والأمل في شرح الملل والنحل (طبع كلكتا) هذا الكتاب
تاريخ قيم لطبقات المعتزلة - وهو ينسب إلى قاضي المعتزلة عبد الجبار -
ثم أكل الجزء الأخير منه ابن المرتضى

أبو حيان التوحيدي - المقابسات (طبع السندوبي)
أبو حيان التوحيدي - الامتاع والمؤانسة (طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
سنة ١٩٣٩)

ياقوت - ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب - المعروف بمسجم البلدان (طبع
القاهرة ١٩٢٣ م)

كتب أصولية :

الشافعي - الرسالة (القاهرة سنة ١٣١٢ هـ)

إمام الحرمين - البرهان - (مخطوط في مجلدين) وهو الكتاب المشهور في علم
الأصول - ولؤلؤه مقام عظيم بين علماء المسلمين . وقد تفضل الأستاذ
الشيخ عيسى منون عميد كلية الشريعة سابقا وعضو هيئة كبار العلماء -

باعارقي مخطوطة هذا الكتاب النادرة الخاصة بفضيلته ، كما تغفل باعارق
كتبا أخرى سأذكرها فيما بعد ، فله على ذلك شكرى المخلص على تلك
المساعدة القيمة .

الفزالي - المستصفي (مطبوع في القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) جزآن . ولهذا
الكتاب أهمية خاصة في تاريخ علم الأصول لأن مؤلفه أول من مزج علوم
المسلمين بالمتعلق - وكان هذا المزج في المستصفي .

فخر الدين الرازي - المحصول (مخطوط في مجلد واحد ضخم) وهو كتاب
مشهور جدا في علم الأصول ولكنه مع ذلك لم يطبع إلى الآن . وقد
استغدت منه في مواضع كثيرة في هذا البحث ، وشرح شروحا كثيرة
وقد أعاره لي أيضا من مكتبته الخاصة الاستاذ الشيخ عيسى منون .

القراقي - قائل الأصول في شرح المحصول (مخطوط) وهو كتاب لا بأس
به يتضمن معلومات قيمة عن الدوران ، أعاره لي من مكتبته الخاصة الاستاذ
الشيخ عيسى منون

الاصفهاني - شرح الاصفهاني على المحصول (مخطوط) أعاره لي الاستاذ
الشيخ عيسى منون .

الجلال المحلى على جمع الجوامع - وهو كتاب مشهور في علم الأصول
(طبع في القاهرة)

ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام (طبعة سنة ١٣٢٢ هـ) ألف من وجهة
نظر خاصة - وهي النظرة الظاهرية - وينكر ضاحجه في الكتاب القياس
انكارا باتا ، أسلوبه دقيق رائع .

الآمدى - الاحكام فى اصول الاحكام (وهو من أم كتب الاصول وقد
طبعه دار كتب القاهرة)

البهارى - مسلم الثبوت

ابن الجاجب - مختصر المنتهى

البيضاوى - المناهج : من أم كتب الاصول على الاطلاق والكتب الثلاثة
مطبوعة فى مجلد واحد (طبع القاهرة) بدون تاريخ

الزركشى - البحر المحيط (٦ مجلدات . ومخطوط) ولم يطبع هذا الكتاب بعد،
ويعتبر تاريخا جامعا لعلم الاصول . استند مؤلفه فى تصنيفه على أكثر من
مائة كتاب من كتب الاصول - كما يذكر هو فى خطبة الكتاب -
وقد كان هذا الكتاب خير عون لى فى بحثى . وقد تفضل باعارتى إياه
الأستاذ الشيخ عيسى متون .

الشوكانى - ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول (القاهرة سنة
١٣٧٧ هـ) كتاب لا بأس به .

أبو عبد الله محمد ابن احمد المسالكى التلمسانى - مفتاح الوصول إلى علم
الاصول (تونس سنة ١٩٤٦) كتاب صغير

الأستاذ الشيخ عيسى منون - نبراس العقول . (كتاب مطبوع وقيم) - نشرة
علم إخصائى فى علم أصول الفقه . وأحاط فيه بعمق نادر بالقياسى
للاصولى إمام الحرمين - الورقات (طبعة دمشق) كتاب صغير

الغزالي - تهافت الثلاث (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ)

ابن رشد - تهافت التهافت (طبعة بيروت)

الغزالي - مقاصد الفلاسفة - القسم الأول (القاهرة ١٣٣١) وميض العلم .

(القاهرة ١٣٤١)

» محك النظر (بدون تاريخ)

» القسطاس (القاهرة ١٣٥٣)

» فيصل الشريعة بين الاسلام والزندقة (القاهرة ١٣٥٣هـ)

الرسالة الدنية » تضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي

المنقذ من الضلال » طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ ، ١٩٤٠

الشهرستاني - نهاية الاقدام في علم الكلام - طبع في انجلترا - وهو على

جانب كبير من الاهمية ، ويمتاز عن الملل والتعلل بأنه يبحث في الموضوعات

الكلامية نفسها لا في الفرق .

السجستاني - الاقايد الملوكوتية . وجدت شذرات من هذا الكتاب في كتاب

العقيدة الاصفهانية لابن تيمية .

الباقلاني - التمهيد في الرد على المعتزلة والرافضة (طبع القاهرة ١٩٤٧)

كتاب هام - لعالم الأشاعرة وفيلسوفهم الكبير أبي بكر الباقلاني . ويعتبر

هذا الكتاب من أعظم كتب الأشاعرة وفيه طريقة المتقدمين في المنطق

الاسلامي على وجه الحقيقة .

إمام الحرمين (الجويني) - الشامل : نشر الجزء الأول منه ، وفيه آثار هذا

المنهج الاسلامى . والكتاب قطعة رائعة من فلسفة الكلام . . فلسفة لاسلام على وجه الحقيقة .

الباب الثالث

ابن السبكي - طبقات الشافعية (طبعة القاهرة) به فصل طويل عن موقفه
الفقهاء من أبي حامد الغزالي

الحجاج يوسف بن محمد طملوس - المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة آسين
بلايوس بمدريد) .

ابن الصلاح - فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد
(طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨) وهى تشمل فتوى ابن الصلاح المشهورة في
تحريم المنطق .

السيوطى - صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام : وهو مخطوط
دارالكتب الازهرية - ويعود الفضل فى التوصل لكتاب السيوطى إلى أستاذنا
المرحوم معطفى عبد الرزاق . وقد تكلمنا عن هذا فى ثانيا البحث بما فيه
الكفاية ، وقد قمت بنشره فى عام (١٩٤٧ م) فى طبعة علمية - مع مقدمة
طويلة وتحقيق للوضوحات - وتطبيقات متعددة ، وأثبت أننا أمام نصين
للسيوطى لانص واحد : صون المنطق والكلام - ومختصر السيوطى لكتاب
ابن تيمية « نصيحة الايمان ... »

ابن تيمية - كتاب الرد على المتطهين (طبعة بمباى ١٣٦٨ ١٩٤٧ م)
أعظم كتاب فى التراث الاسلامى عن المنهج . تتبع فيه مؤلفه تاريخ

المنطق الأرسططاليسى والمهجوم عليه - ثم وضع هو آراءه في هذا المنطق في
أصالة نادرة وعبقريّة فذة .

ابن تيمية - موافقة صريح المعقول لصحيح المقول (طبع القاهرة سنة
١٣٣٥ هـ) وهو كتاب هام فيه كثير من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسططاليسى

ابن تيمية - منهاج السنة (طبعة القاهرة سنة ١٣٤١)

ابن تيمية - تقص المطق (نشرة حامد القلى) كتاب صغير في نقد المنطق
ردد فيه ابن تيمية نقده له موجزا .

ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى (طبع القاهرة)

» » السبعينية

طبع القاهرة التسعينية

» » شرح العقيدة الاصفهانية

وفي هذه الكتب كثير من العناصر المنطقية القيمة

ابن القيم - إغاثة اللهفان - « طبع القاهرة »

ابن القيم - مفتاح دار السعادة (طبع الخانجي - القاهرة)

الصنعاني - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (١٣٤٩ هـ)
كتاب خطايى يلجأ إلى أدلة خطائية شرعية لكنه يمثل لونا جديدا من البحث
لفكرى تجاه منطق يونان ..

السبكى - معيد النعم وميد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م)

قدامة - نقد الأثر (طبعة كلية الآداب ١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م) ولهذا الكتاب
أهمية كبيرة من نواحي عدة يائنة كانت أو منطقية . وهو فى أهم أجزائه

غير متأثر بالمنطق الأرسططاليسى . بل يظهر فيه أثر المنطق الإسلامى ظهوراً واضحاً .

الباب الرابع

الشيرازى — شرح حكمة الاشراق (طبعة طهران) وهى طبعة رديئة جدلة
وكتبت على حواشها وفى داخل الصنعات قسمها تعليقات الصدر الشيرازى .
بخطوط متقوية بالرغم من أهمية هذه التعليقات فى البحث .

وهناك مراجع أخرى وردت فى حواشى الكتاب

الباب الخامس

جابر حيان : الرسائل « نشرة بول كراوس » والكتابة ينسب لهذه
الشخصية الغامضة . ويحوى مباحث كيميائية وطبيعية وفلسفية . ثم توضيح
رائع لمنهجه الاستقرائى

الدكتور زكى نجيب محمود — جابر بن حيان ، (القاهرة ١٩٦١) عرض شيق
لمنهج جابر بن حيان ، ثم لكيميائه فى أسلوب جميل أخذ .

البيرونى : تحقيق مالهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مروذلة — من أهم
ما كتب فى تاريخ العلوم عند الهنود مع دراسة مقارنة بعلوم المسلمين
واليونان .

ابن الهيثم : مجموعة الرسائل : طبعه حيدر اباد الدكن (١٣٥٧ هـ)
الاستاذ مصطفى نزيل — الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشفة البصرية
(القاهرة عام ١٩٤٢) كتاب رائع ، لعالم متخصص ، عرض فيه لمنهج
الحسن بن الهيثم العلمى ، ثم تتبع نظرياته العلمية تتبع العالم الواقعى .

الأستاذ مصطفى نظيف - الحسن بن الهيثم، والتأحية العلمية منه، وأثره المطبوع
فى علم الضوء . (القاهرة عام ١٩٣٩) وهى سلسلة محاضرات ابن الهيثم
التذكارية بكلية الهندسة بجامعة القاهرة . وهى عرض لنهج ابن الهيثم ،
ونظرياته المتكورة فى علم الضوء . وقد ضمنها المؤلف فيما بعد
مقدمة كتاب السالف الذكر .

وهناك مصادر أخرى وردت فى الهوامش .

مراجيع أجنبية :

Aristote : Oeuvres Completes.

رجعنا إلى طبقات مختلفة لكتب أرسطو المنطقية - ولكن أهم طبعة
رجعنا إليها هي طبعة Budet . وهي الترجمة الموثوق بها الآن — كما رجعنا
إلى طبعة Ross .

أما كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقد رجعنا إلى الطبعة الآتية وهي طبعة
موثوق بها تمام الوثوق .

Aristote : Métaphysique-Traduction par Tricot (1933)
2. Volumes .

أشرت إلى هذا الكتاب في الفصل الخاص بتقد قانوني الفكر .

Aristote : de l'ame.

Bréhier : L'histoire de la philosophe, paris, 1928-1931 3 Vol.

Janet et Séailles : Histoire de la Philosophie, les probleme
et les écoles, (Paris 1928) .

والكتاب الأول عرض طيب للفلسفة اليونانية — ومؤلفها كان أستاذ
الفلسفة اليونانية في جامعة السوربون بباريس — وعلى الكتاب مأخذ من
النقد — لا محل لذكرها هنا — أما الكتاب الآخر — فهو كتاب
كتاب تعليمي لا بأس به .

Adamson : A Short History of Logic (Edinburgh—1911)

وهذا الكتاب مختصر وهو يعرض لتاريخ المنطق عرضا عاما

Erdmann : History of Philosophy.

Dr. Madkour : L'organon d'Aristote dans le monde arabe
(Paris 1934)

كتبه الأستاذ الدكتور ابراهيم يوى مذكور — عن أثر اورجانون
أرسطو في العالم العربي في ضوء تحليل بارح لمخطوط الشفاء جزء المنطق
لاين سينا .

Max Meyerhof : Islamic Culture

مجلة ثقافية هدية ١٩٣٦ — بها مقال للدكتور ماكس ما يرهوف عن

Transmission of Greek sciences to Arabic Thought.

وقد ترجمت هذه المقالة بعد صدور الطبعة الأولى إلى العربية في كتاب التراث اليوناني مترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي . كما يشتمل هذا الكتاب الأخير على مقال لجولد تسيهر عنوانه (موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل) — ويحوى هذا المقال نبوصا طيبة عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل ولكن في المقال أخطاء فنية كثيرة وعدم تفاذالى جوهر المسألة التي عالجها الباحث

Graus : Rivista. 1923 x I v P. 1 -20

بها مقال قيم للاستاذ كراوس عن محمد بن عبد الله بن المقفع وترجمته للكتب المنطقية الأرسططاليسية . وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه السابق .

Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam (traduction française 1920)

. وقد ترجم هذا الكتاب أخيرا بعد صدور الطبعة الأولى من كتابي الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى وزميله ، والكتاب مليء بالأخطاء التاريخية والمغالطات الواضحة . ولكن الترجمة واضحة .

Asin Palacios : Sens du mot Tehafot ' dans les oeuvres, d'El Ghazali

Briffault : Making of Humanity

Iqbal : The reconstruction of religious thought in Islam,

Leclerc : Histoire de la médecine arabe 2 vol. (Paris 1876)

Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional theory (New York 1983)

Jevons : Principles of Science (1903)

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method (New York 1924)

Bosanquet : Logic

Tricot : Traité de Logique formelle. (paris 1937)

Arnold Reymond : Les principes de la logique et la logique contemporaine.

فهرست الاعلام

(مناہج البحث - ۲۶)

(١):

ابن أبي عامر: المتصور ٢٨٣

ابن الحاجب ٣٠ ٢٤١

ابن الحكم: هشام ١١

ابن الساعاتي: مظفر الدين أحمد بن علي ٧٤

ابن الصلاح ١٨٢ / ١٨٧ ٣٠٤ ٣١٤ ٣١٦

ابن القيم الجوزية ٧٠ ٨٠ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦

ابن المرتضى ٨٢

ابن الهيثم: الحسن ٣٧٣ ٣٧٢ ٣٥٥

ابن الهيثم: انظر: محمد

ابن برهان ١٢٢

ابن تيمية ٤٣ ٧٢ ٧٦ ٨٠ ٨٥ ٩٤ / ٩١ ١٠٤ ١١٧ ١٣٤

١٣٨ ١٤٤ ١٤٨ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧٩

١٨١ ١٨٥ ١٨٧ / ١٩٢ ١٩٤ / ٣٨١

ابن حزم: علي بن أحمد ٧٥ ٨٢ ١٠٠ ٢٥٧

ابن حنبل: الإمام أحمد ٧٥ ٨٢ ١٠٠ ٢٥٧

ابن حيان: جابر ٣٥٩ ٣٦٠ / ٣٧١ .

ابن خلدون ٢٢ ٢٣ ٢٦ ٢٦ ٢٧ ٧٤ ٨١ ٨٥ ٨٦ ٨٧

١٣٧ ٣٧٥ ٣٧٦

ابن رشد ١٧ ٢٤ ٤٥ / ٦٥ ٦٦ ٨٦ ٩٦ ١٦٩ ١٣١ ١٣٢

١٥٧ ١٦٥ ١٧٨ ٣٠٢ ٣٨١

ابن سجين ١٧١

ابن سينا : أبو علي ٢٠/٣٣ ٤٣ ٣٤ ٤١ ٤٥ ٩٠ ٩٤ ٢٢٧

٢٣٣ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٥٠ ٢٥٨ ٢٧٤ ٣٢٣ ٣٥٥ ٣٨١

ابن صفوان ١٦٨ ٢١٨

ابن طفيل ١٧٠

ابن طلوس ١٨٤

ابن عباس ٩٦

ابن عربي : أبو بكر ٨٥

ابن عقيل : أبو الوفا ٩٢ ١٨٢

ابن فورك ٩٢

ابن فورك ٩٢

ابن كثير ٢

أبو حنيفة «الامام» ٣٦٤

أبو نوح ٧

أبو بخل ٩٢

إخوان الصفا ٢١ ٤٠ ٤١ : ٥٥

أرسطو ٤ ٥ ٧ ٩ ١١ ١٢ ١٤ ١٦ ١٧ ١٨ ٢٢

٢٣ ٢٥ ٢٨ ٣٢ ٣٣ ٣٦ ٤٢ ٤٨/٤٣ ٥٤/٥١ ٥٨ ٥٩

٦٠ ٦٣ ٦٩ ٧٠ ٧٢ ٧٥/٨٣ ٨٧ ٩١/ ٩٥ ٩٧ ٩٠

١٠٤ ١١٦ ١١٧/١٣٨/١٤٣ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٧ ١٧١ ١٧٧/١٨٩ ١٨٤

٢٤٠ ٢٣٨ ٢٣٧ ٢٣٤ ٢٣١ ٢٢٩ ٢٢٧ ٢٢١ ٢١٤ ٢٠٢ ١٩٥ ١٩٣

٢٤٧ ٢٣٧ ٢٣١ ٢٢٨ ٢٢٢ ٢١٨ ٢١٦ ٢٩٠ ٢٧٣ ٢٦٣ ٢٤٥ ٢٤٤

٢٧٩ ٢٧٨ ٢٧٧ ٢٦٧ ٢٥٧ ٢٥٢

أنسحق بن حنين ٧ ٨

أسين بلاسيوس ١١

أغا قايون ٢٧٢

أفلاطون ٩ ١١ ١٢ ٣٨ ٥١ ٦٠ ٢٠٢ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٣٠

٢٢٣ ٢٢٢

أفلوطين ٤٥ ٤٦ ٤٧

أقليدس ٣٥٥ ٣٧٣

إمام الحرمين: أبو المعالي ٥١ ٦٠ ٦٥ ٦٧ ٦٨ ٧٦ ٨١ ٨٤

٨٦ ٩١ ٩٢ ٦٣ ٩٤ ٩٥ ١٠٠ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١٢٩ ١٣٠

١٣١ ١٣٢ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٤٥ ١٦٥ ٢٥٧ ٢٥٨ ٣٠٥

أنبادقليس ٣٧٢

أتستانس ٤١

أنكساغوراي ١٥٤

أوديموس ١٢ ٥٣

مدى ٣٠ ٧٤ ٩١

بهرى ٣٩

سكندر الأفروديسى ١١ ٦

أشعري : أبو الحسن ٩٢ ٩٥ ٩٦ ٢١٧

أفلاطونية ٩ ١١ ١٢ ٣٨ ٥١ ٦٠ ٢٠٢ ٢٢٦ ٢٢٧ ٣٣٠

٣٢٣ ٣٢٢

أنصاري ١٦٨ ٣٠٥

الإيجي ٦٨ ٨٣ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٦ ١٦٤

الباقلاني : أبو بكر بن الطيب ٧٥ ٨١ ٨٥ ٩٠ ٩٢ ٩٥ ٩١٠

١١٥ ١٢٩ ١٣٧ ١٤٥ ١٤٦ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ٢٦٨ ٣٠٥

البايوي : أسعد بن علي بن عثمان ١٣ ١٤ ١٩ ٢٣

البرت الكبير ٢٤

اليزودي ٧٤

البصري : أبو الحسن ٦٥ ٧٥ ٨٢ ٩١

البيضاوي : أبو البركات ١٧ ٢٨ ٤٩ ٥٤ ٩٤

البياري ٣١ ٦٤

البيروني : أبو الريحان ٣٥٤

البيضاوي ١٢٥

البيهقي ١١ ١٢

مزي : الحكيم ٣٦

الزبيدي ٤٣ ١٤٦

ن : أبو عبد الله أحمد المالكي ١١١

التوحيدى : أبو حيان ٨٢ ١٨٣

المحافظ ٣٠٨

الجبائى : أبو علي ٨١ ٩٢ ١٤٥

الجبائى : أبو هاشم ٧٥ ٧٦ ٨٢ ٩٢ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦

٣٠٥ ١٥٨

الجزولى : أبو زيد ٧٣

الجولى ٦٥ ٧١٠ ٢٥٧

الحاكم : أبو عبد الله ٧٠

الغبيصى ٧٣ ٤٥

الغوارزى ١٨ ١٩ ٥٥

الغونجى : أفضل الدين ٧٢

الدانى : أبو الصلت ٢٩ ٣٣

الدبوسى ٧٤

الرازى : فخر الدين ٢٢ ٢٦ ٣٦ ٤٢ ٤٣ ٦٦ ٦٨ ٨٤

٩٧ ٩٨ ١١٧ ١١٩ ١٢٥ ١٣٠ ١٣٦ ١٣٧ ١٥٢ ١٩٤ ١٩٨ ٢٥٠

٢٥٢ ٢٧٤ ٢٨٠ ٣١٣

الرواقية : رواقيون ١١/٩ ٨١/١٥ ٣١/٢٢ ٣٦ ٤١ ٤٢ ٤٧

٤٨ ٥٤/٥٢ ٦٢/٦٠ ٧٧ ٨٦ ١٠٠ ١٠١ ١١٧ ١٧١ ١٩٥ ١٩٩ ٢٠٦

٣٠٧ ٣١١ ٣١٢ ٣٣٤ ٣٣٧ ٣٠٢ ٣٣٧ ٣٧٧ ٣٨١

الزركشي ٣١ ٥١ ٦٠ ٦٤ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٧٣ ٧٤ ٧٧
٩٠ ٩٨/٩٢ ١٠٥ ١٠٨ ١٠٩ ١٠ ١١٥ ١١٦ ١١٩ ١٢١ ١٢٣

١٢٦ ١٣٤ ١٣٧ ١٤٣ ١٦٥ ٢٥٧

الشافعي ٢٠٠ ٢٣

السبكي : تاج الدين ٧٣ ٧٤ ٨٥ ١٠٥ ١٢٤ ١٣٢ ١٨٣ ٣٠٤
٣١٣ ٣١٤ ٣٧٥

السجاني : أبو سليمان ٨١ ١٤٤ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٤
السخاوي ٣٥٧

الشهرزودي ٣ ١٥ ٣٠ ٤٣ ٤٧ ٥٤ ٥٥ ٨١ ٣٥٢/٣٧٢
السيالكوني ٨٦

السراي : أبو سعيد ٨٢ ٢٦٣ ٣٠٥ ٣٧٨
السيوطي ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٠ ٨١ ٨٥ ٩٢ ١٠٤ ٢٥٢ ٢٥٧ ٢٦٣
٣٠٤ ٣١٠/٣١٣

الشافعي ٦٥ ٦٦ ٦٨ ٧٥/٦٩ ٧٨ ٢٦٣ ٣٠٥ ٣٧٨/٣٧١

الشاطبي ٨٤٨

الشوكاني ١٥٣ ١٨٨ ١٩٢ ١٩٦ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٢٣
٢٣٧ ٣٠٢ ٣٥٧ ٣٦٧

الشهرزودي ١٢

الشهرستاني ٢ ٩ ١٣٠ ١٤٤ ١٥٢ ١٦٦

الشوكاني ١١٠

الشهرازي : صدر الدين ٣ ٥٤ ٦٠ ٣٢٨ ٣٤٧

المصادق : الإمام جعفر ٣٦٤ ٣٧٢

الصنعاني : محمد بن ابراهيم الوزير ٣٠٤ ٣٠٦/٣١٠

الصيرفي : أبو بكر محمد بن عبد المطلب ٣٧٣

الطوسي : نصير الدين ١١ ٩٢ ١٩٨ ٢٥٨ ٢٥٩ ٣١٣ ٣٥٥

العبدري ٥١

القطار ٣٣

الغلاف : أبو الهذيل ١٥٨

العماد بن يونس ١٨٣

الغزالي : أبو حامد ١١ ١٢ ٣٢ ٣٨ ٦٣ ٧٦ ٧٧ ٨٠

٨٧/٨٣ ٩١ ١٠٠ ١٠٤ ١١٥ ١١٦ ١٥٧ ١٨٤/١٧٣/١٧٢

٢٥٧ ٢٦٢ ٢٩٣ ٣١٣ ٣١٦ ٣١٩ ٣٨١

القارابي : أبو نصر ٩ ٢٠ ٢١ ٦٠ ١٨٤ ٣٨١

القرافي : شهاب الدين ٧٤ ١١٨ ١٢٠ ١٢١

القشيري ١٨٣

القنطري ٦ ٩ ٨٤ ٨٥

القفال الكبير الشاشي : محمد بن علي بن اسماعيل ٧٣

الكندي : يعقوب بن اسحق - ٣٨١

اللاهيجي : عبد الرازق علي بن الحسين ٤٥

اللبان ٢٠٠

المارزي ٢٨٢

- المحلى : جلال الدين بن أحمد ٧٤ ١٠٥ ١٢٥ ١٣٢
 المرغيناني : أبو اسحق ١٨٢
 المشاؤون ١٤/٢٥ ٢٩ ٣٢ ٤٨ ٥٢ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٧
 ٨١ ٩٥ ١٥٧ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٤٠ ٣٤٧
 للراسى : الكيا ١١٥
 المقدسى ٣٥٧
 الملوى ٥٥
 المنصور : أبو جعفر •
 النائى : أبو العباس المعزلى ٨٢
 النسفى ٩٢
 النظام ١١
 التواوى ١٨٣
 التوبخنى ٨١ ٩٥ ٢٥٢ ٢٨٠
 النيسابورى : رضا الدين ١٢٠ ١٢١ ٣٥٩

(ب)

- باركلى ١٦٧
 براختل Prantl ١٠ ٢١٣
 براون ٣٥٣
 بروتاغوراس ١٥٣ ١٩٦
 بروشار ١٠ ٤١ ١٠٠ ١٠٢ ٢١٢
 بريفالت Briffault ٣٨٣

بقراط - بقراطیس ۷۰ ۵۰

بطليموس ۳۷۳

بوزانکیت ۲۲۲

بيکون : روجر ۳۸۳ ۳۷۲

بيکون : فرنسیسی ۳۸۵ ۳۸۴ ۳۷۴ ۲۳۶

(ت)

تسلر : Zeller ۲۱۲ ۱۰

توما الاکویسی : توما آقوناس ۲۴ ۱۴

(ث)

نیوفرستس ۵۳ ۱۲

(ج)

جالینوس ۳۷۰ ۳۶۸ ۳۶۷ ۳۵۷ ۷۰ ۵۵ ۱۲ ۱۱ ۹

(ح)

حاجی خلیفه ۳۱۵ ۱۸۳

حتین بن اسحق ۳۵۷ ۹ ۷

(خ)

خالد بن یزید ۴

(د)

دهرنج ۳۸۲

دی لاورتا ۳۷۲

(د)

رايموند : ارنولد ١٥٥

رسل : برتراند ١٠٠ ٢١١

ريتان : أرست ١٦٨

(ج)

زكى نجيب محمود : الدكتور ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٦ ٣٧٠

زينون ٩ ١٠

(س)

سارتون : جورج ٣٥٨

سقراط ٥٠ ٥٨ ١٩٩ ٣٢٢

سكستوس أمبريقوس ١١ ١٢ ٥٨ ٢٢٣

سيليبوس ٢٧٥

(ص)

صاعد ٥ ٦ ٨٢ ١٨٤

(ط)

طاش كبرى زاده ٣١٤ ٣١٥ ٣١٩ ٣٢٠

(ع)

عبد الله بن المقفع ٥ ٦ ٢٢١

عبد الجبار : قاضى المعزلة ٧٥ ٨١ ٩٢ ٢٠٤

عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ٨

عثمان أمين ٤٧

عمر بن الخطاب ٤٠

عمر بن عبد العزيز ٣٥٣

(ف)

فورفوروس ٥ ١٣ ٣٩ ٤١ ٤٣ ٧٠

فلنج ٣٧٥

فيثاغوراس ٢٠٣ ٢٢٦ ٧٣٠ ٧٣١ ٢٧٢ ٣٣٢ ٣٧٣

(ق)

كبلر ٣٧٢

كربس : كريسپ - أنظر خروسيش ٩

كراوس : بول ٥ ٦ ٣٧٠

كوهين ١٥٥

(ج)

لالاند ١٠٩ ٣٧٥

لايجلوا ٣٧٥

لوكلير ٣٥٣

ليناردو دافنتي ٣٧٢

(م)

مالبرانش ١٦٧

مايرهوف : ماكس ٤ ٣٥٦

مق بن يونس : أبو بشر ٧ ٨ ٨٢ ٣٦٢

حب الدين عبد الشكور ٤١ ٤٥ ٥٠ ١٠٤ ٢٥٧

محمد اقبال ٣٨٢

محمد بن المصميم ٩٢

محمد بن عبد الله بن المقفع ٥ ٢٢١

محمود الملاحى ٣٠٩

غفار بن محمود المتري ٣٠٩

مصطفى عبد الرازق ٦٩ ٧١ ٧٢ ٣٠٣

مصطفى نظيف ٣٧٢

مل : جون استيوارت ٥٩ ١٠٠ ١٠٥ ١١٣/١٠٦ ١٢٠ ١٢٤ ٢١١

٣٨٥-٣٨٤ ٣٦٧ ٣٣٩ ٢٢٣

مهراريس ٧٠

مورليكوس ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤

مينون — مانن ١٩٩

مناجل ١٠٦ ١٤٢

مليو ٦

(٥)

هاملان ١٠ ٨٩ ١٠٠ ٢١٢

هرقليطس ١٥٣ ١٩٥

هرمس ٣٢٢

هيوم ١٦٧ ٣٦٩

(و)

واصل بن عطاء ٢

وافر : روبين ١٥٥

(ی)

يحيى النحوى الاسكندرى ١٢

يحيى النحوى الديلمى الملقب بالطريق ١١ ١٢

يحيى بن حدى ٨ ٨٤

يوانيس فوتنيوس ١٤

يوحنا الدمشقى ٤ ٧٩

يوسف بن عمر ٧٣

فهرست الموضوعات

(مناهم البحث — ٢٧)

تصدير :

منحة

١ مقدمة عامة : انتقال المنطق الأرسططاليسى إلى العالم الإسلامى

الباب الأول

المنطق الأرسططاليسى بين أيدي الشراح والمختصين الاسلاميين

١٦ الفصل الأول : مسائل المنطق العامة

٢٧ الفصل الثانى : مبحث التصورات

٢٨ ١ — مبحث الألفاظ

٣٧ ٢ — مبحث المعاني

٤٤ ٣ — مبحث المقولات

الفصل الثالث : مبحث التصديقات :

٥٣ ١ — مبحث القضايا

٥٥ ٢ — مباحث الاستدلال

٥٥ القياس

٥٩ الاستقراء

٥٩ التمثيل

٦٠ القسمة الافلاطونية

الباب الثانى

موقف الأصوليين من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى

٦٤ حتى القرن الخامس

الفصل الثاني . موقف علماء أصول الدين — المتكلمين — من المنطق

الاسطعالي ملى حق القرن الخامس ٨٠

الفصل الثالث : منطق الأصوليين : مبحث الحد الأصولى ٨٩

الفصل الرابع : مبحث الاستدلال الاسلامى — القياس الأصولى ١٠٣

١ — مذاهب المسلمين فى العلة ١٠٨

٢ — شروط العلة ١١٠

٣ — مسالك العلة ١١٣

١ — السبر والتقسيم ١١٤

ب — الطرد ١١٧

ج — الدوران ١٢٠

د — تنقيح المناط ١٢٤

الفصل الخامس : الطرق الإسلامية الأخرى :

الطريق الأول : قياس الغائب على الشاهد ١٢٩

د الثانى : اناج المقدمات للتأنيج ١٣٤

د الثالث : الاستدلال بالمحقق عليه على المختلف فيه ١٣٥

د الرابع : السبر والتقسيم ٤٣٥

د الخامس : الازمات ١٣٦

د السادس : بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول ١٣٧

الفصل السادس : نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسططاليسي : ... ١٤٠

١ — موقف المتكلمين من قانون عدم الجمع بين التقيضين ... ١٤٢

٢ — موقف المتكلمين من قانون عدم ارتفاع التقيضين ...

(أ) مبحث الحال ... ١٤٤

(ب) مبحث صفات الله ... ١٤٨ / ١٤٧

٣ — موقف بعض مفكري الإسلام من نقد المتكلمين لقوانين

الفكر ... ١٥١

٤ — مصادر هذا النقد ... ١٥٢

٥ — نقد المعاصرين لقانون الثالث المرفوع ... ١٥٤

الفصل السابع : نقد قانون العلية الأرسططاليسية : ... ١٥٦

أولاً : موقف المسلمين من هذا النقد ...

١. — موقف القرآن ... ١٥٧

٢. — موقف المعتزلة ... ١٥٧

٣. — موقف الأشاعرة :

الباقلاني ... ١٥٨

الغزالي ... ١٦١

ثانياً : موقف الأوروبيين المعدين :

مالبرانش ... ١٦٦

هيوم ... ١٦٧

بركلي ... ١٦٧

الفصل الثالث : مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين بواسطة

الغزالي وموقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي ... ١٦٦٩

الباب الثالث

- موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي بعد القرن الخامس الهجري .
- الفصل الأول : موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي حتى عصر ابن تيمية ١٨١ .
- الفصل الثاني : نقد المنطق الأرسططاليسي عند ابن تيمية... نقد مبحث الحد ١٩٠ .
- أولا : ١ — الجانب الهدمي — نقد مبحث الحد الأرسططاليسي ١٩٠ .
- ٢ — مصادر الجانب الهدمي لنقد نظرية الحد ... ٢٠٦ .
- ثانيا : ١ — الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية للحد الأرسططاليسي
- مبحث الحد عند ابن تيمية ٢٠٧ .
- ٢ — الدور المنهجي للحد ٢١٠ .
- ٣ — مصادر بحث الحد التيمي ٢١١ .
- الفصل الثالث : نقد مبحث القضايا الأرسططاليسي عند ابن تيمية ٢١٣ .
- طريق العلم عند ابن تيمية ٢٣٦ .
- الفصل الرابع : نقد نظرية الاستدلالات الأرسططاليسية عند ابن تيمية ٢٣٩ .
- أولا : الجانب الهدمي : نقد مبحث القياس ولواحقه
- عند أرسطو ٢٤٠ .
- ١ — إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط ٢٤٠ .
- ٢ — نقد اشتراط قضية كلية موجبة في القياس الشمولي ٢٤٧ .
- ٣ — نقد الانتصار على مقدمتين في القياس ٢٤٥ .
- ٤ — نقد صواب الاستدلالات الأرسططاليسية ٢٥٣ .

٢٥٤	اليقين . والظن
٢٦٠	معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم
٢٦٤	تقد حصر الدليل
٢٦٥	تقد المقام الرابع
٢٧٢	اليقين في قياس التمثيل
٢٧٣	الإمكان الذهني والإمكان الخارجي
٢٨١	« للتصور » عند ابن تيمية

ثانياً الجانب الانشائي من نقد ابن تيمية لمباحث الاستدلالات

٣٩١	أو صور الاستدلال التيمي
٢٩٣	المران القرآني العقلي
٢٩٦	١- الطريق الأول : الآيات
٣٠٠	٢- الطريق الثاني : قياس الأولى

الفصل الخامس : موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسططاليسي ٣٠٤

		١- القسم الأول :
٣٠٤	ابن القيم الجوزية
٣٠٦	الصنعاني
٣١٠	السيوطي
		٢- القسم الثاني :
٣١٣	عبد الوهاب السبكي

الباب الرابع

موقف الانتراقين من طرق البحث النظرية

٣١٧	مل الأول : المنهج المنطقي والمنهج الذوقي
٣٢٥	مل الثاني : المنطق الاشراقي عند السهروردي
٣٢٦	مبحث التعريف الاشراقي
٣٣١	مبحث القضايا الاشراقية
٣٤٤	مبحث القياس الاشراقي

الباب الخامس

مناهج البحث لدى علماء العلوم الكيمائية والطبيعية

والرياضية في العالم الاسلامي

٣٥٣	مل الأول : انتقال العلم إلى العالم الاسلامي
٣٥٩	مل الثاني : نماذج المنهج التجريبي لدى بعض علماء المسلمين
		أولاً : جابر بن حيان ومنهجه التجريبي

٣٦١	١ — دلالة المجانسة - الأنموذج
٣٦٤	٢ — دلالة مجرى العادة
٣٧٠	٣ — الاستدلال بالآثار
٣٧٢	ثانياً . الحسن بن الهيثم ومنهجه التجريبي

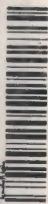
ثالثاً . اشخاص علم المناهج العامة

٣٧٥	المنهج الاستنباطي
٣٧٥	٥ — الاستقرائي

٣٧٥	• • • • •	د الاستردادى
٣٧٦	• • • • •	د الجدلى
٣٧٧	• • • • •	رأبسا . النتائج العامة للبحث
٣٨٦	• • • • •	المراجع : المصادر العربية
٣٩٩	• • • • •	المصادر الأجنبية
٤٠١	• • • • •	فهرست الأعلام

ثم الطبع بمطابع دار نشر الثقافة محرم بكه — استكدرية

Bibliotheca Alexandrina



0609731

٢/٠٣/٠١/٥٠٤

٢ ٨٥٠

ملتزم الطبع والنشر دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل
فرع الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول — ٢ ميدان التحرير (النشبة)